علمِ حدیث میں صدرُ الشّریعہ کی تحقیقات

تالیف

مولانا فیضانُ المصطفیٰ قادری







دائرۃ المعارف الامجدیہ گھوسی مئو

لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ

قبسُ الانوار من كشفِ الاستار

علمِ حدیث میں

صدر الشریعہ کی تحقیقات

تالیف

مولانا فیضان المصطفیٰ قادری

ناشر
دائرۃ المعارف الامجدیہ گھوسی ضلع مئو

الصلاۃ والسلام علیک یارسول اللہ

نام کتاب: علم حدیث میں صدر الشریعہ کی تحقیقات

تالیف: مولانا فیضان المصطفےٰ قادری

باہتمام: مولانا علاء المصطفےٰ قادری

ماخذ: کشف الاستار حاشیہ شرح معانی الآثار

اشاعت: ۱۴۳۱ھ مطابق ۲۰۱۰ء

ناشر: دائرۃ المعارف الامجدیہ گھوسی ضلع مئو

قیمت:

ملنے کے پتے

دائرۃ المعارف الامجدیہ، گھوسی، ضلع مئو

امجدی بک ڈپو جامعہ روڈ، گھوسی ضلع مئو

قادری کتاب گھر اسلامیہ مارکیٹ بریلی

اسلامک پبلشر مٹیا محل، جامع مسجد، دہلی

شرفِ نگاہ

حضرت محدث کبیر علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری مدظلہ العالی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بحمدہ تعالیٰ اس وقت آپ کے پیش نظر حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کے ان تحقیقی مباحث ودلائل کا خزینہ ہے جو آپ نے کشف الاستار میں درج فرمائے ہیں۔ ان مباحث کے مطالعہ کے بعد آپ مذہب حنفیت کی صرف قوت استدلال ودقت نظر ہی کو محسوس نہیں کریں گے۔ بلکہ آپ کو کتاب وسنت کے موافق ومخالف مفاہیم پر وسعت نظر، امعان فکر، نیز ان میں تطبیق وتوفیق، ترجیح وتنقیح، دفع ایرادات، کشف مبہمات وغیرہ جیسے مسائل میں مذہب حنفی کی برتری کا اعتراف کرنا پڑے گا۔

عزیز گرامی قدر مولانا فیضان المصطفیٰ قادری سلمہ اللہ ربہ نے اپنی کاوش سے کشف الاستار کے ان دقیق علمی مباحث کو بہت ہی خوبصورت اور آسان پیرایہ میں ذکر کر کے ہم پر احسان کیا ہے، کہ کشف الاستار کی اشاعت اور اس کے خاص ابحاث وتحقیقات کو منظر عام پر لا کر انھوں نے حضور صدر الشریعہ کی امانتیں قوم کے حوالہ کر دی ہیں۔

اللہ تعالیٰ ان کے دین ومذہب اور تحقیق وتفتیش کے اہم ترین کاموں میں خوب برکت، اور ان کی فکر اور زور قلم کو موثر ومقبول بنائے۔ (آمین) وما التوفیق الا باللہ۔

فقیر ضیاء المصطفیٰ قادری غفرلہٗ

۲۰ رشوال المکرم ۱۴۳۱ھ

فہرست مضامین

تقدیم

صدرالشریعہ وہ ماہتاب نہیں جس کی نورانیت اس کے شباب تک ہی محدود رہتی ہے۔ اور جب ڈوبتا ہے تو اپنے انوار وتجلیات اپنے ہی دامن میں سمیٹ کر روپوش ہوجاتا ہے۔ بلکہ صدرالشریعہ وہ آفتاب تھے جو روشنی بکھیرتا ہوا طلوع ہوتا ہے۔ شباب پر پہنچتا ہے تو اس کی تمازت آنکھوں کی خیرہ کردیتی ہے۔ اور ڈوبتے ڈوبتے اپنے پیچھے شفق کی سرخیاں چھوڑ جاتا ہے۔ جو دیر تک اس کی شعاعوں کا احساس دلاتی رہتی ہے۔

ہم نے اگرچہ صدرالشریعہ کا زمانہ نہ پایا۔ لیکن ان کی حرم محرم اور اپنی دادی جان کا زمانہ ضرور پایا۔ ان کی صحبت میں قادری منزل کا ماحول ہر پل ہمیں عظمتِ رفتہ کا احساس دلاتا تھا۔

ہم نے اپنے اردگرد کتابوں کے ذخیرے دیکھے تھے، لڑکپن ان کتابوں کا مصرف سمجھنے نہ دیتا تھا۔ جب ہوش سنبھالا تو بہارِ شریعت سمجھ میں آنے لگی، جب فقہ وحدیث کے میدان میں قدم رکھا تو معلوم ہوا کہ حضرت کے باقیاتِ صالحات میں حاشیہ طحاوی بھی ہے۔ شوق ہوا کہ بطور تبرک دیدار کیا جائے۔ باریک باریک سطریں دیکھ کر متاثر سے زیادہ مرعوب ہوگئے۔ سوچا کہ کیا اس کی بحثیں ہماری گرفت میں آسکیں گی؟ کچھ طبع آزمائی کی تو لگا کہ ہمارے ذہن وفکر کی کشتی کسی سمندر کی موجو ل کی زد میں آگئی ہے۔ اور ایک "بے مایہ" روایت ودرایت کی لہروں میں ہچکولے کھا رہا ہے۔ لیکن کتبِ حدیث کے درس وتدریس کے بعد اتنی شدبد پیدا ہوگئی کہ اب بحثیں گرفت میں آنے لگیں۔ پھر ذمہ داریوں کا احساس ہوا۔ اور حضرت محدث کبیر کے حکم نے ناتواں حوصلوں کو توانائی بخشی، اولاً حضور صدرالشریعہ علیہ الرحمہ کی علمی امانت قوم کے حوالے کرنے کی کوشش کی۔ عنایاتِ امجدی کا بادل ٹوٹ کر برسا، کہ ہر طرف جل تھل نظر آنے لگا۔

جب ایک ذمہ داری اپنی استطاعت کے مطابق دیانت داری کے ساتھ ادا کردی گئی، تو اب ایک طالب علمانہ شوق بیدار ہوا۔ کہ یارانِ نکتہ داں کی تو مشام جاں معطر ہوگئی، اب ذرا دانشورانِ قوم کی بھی آنکھیں دو چار ہوں۔

ہم نے خود غور کیا کہ اس حاشیہ میں حضرت کی حیثیت ایک ناقل کی ہے یا محقق کی؟ ویسے نقل بھی عقل چاہتی ہے۔ ہر موضع بحث پر یہ بیان کرنا کہ محدثین نے کیا کہا؟ فقہانے کیا کہا؟ اپنے قول پر کس کا کیا استدلال ہے؟ اور وجہِ استدلال کیا ہے؟ کس کو اس پر اعتراض ہے اور وجہِ اعتراض کیا ہے؟ کیا کسی نے اس اعتراض کا جواب دیا؟، دیا تو کیا دیا؟ ان تمام امور کو ایک وسیع مطالعہ درکار، پھر ایک وسیع المطالعہ کسی کا قول اپنانہ بنالے، دیانت چاہیے۔ نام لیے بغیر ذکر کردے، تاکہ خواہی نخواہی لوگ اسے ہماری تحقیق سمجھ لیں، امانت داری چاہیے۔ یہی سب مراحل دیانت داری کے ساتھ طے کردے تو کیا کم ہے۔

لیکن ہم نے ذوقِ طلب کے ساتھ مطالعہ کیا تو نگاہِ شوق ناکام تمنا نہ رہی، دیدار سے آنکھیں ٹھنڈی اور دل شاد شاد ہوتا رہا۔ حسن جاناں کا شیدائی لذتِ دیدار کو اپنی ذات تک کب تک محدود رکھتا! جب تک چند جلوے دیکھے ہوں! اور جب وہ حسن اپنی تمام رعنائیوں کے ساتھ بے نقاب ہوا تو دلِ مضطرب میں ہوک سی اٹھی، کہ عام دعوتِ نظارہ دے دی جائے، کہ: آؤ! تم بھی تو دیکھو! پھر نہ کہنا ہمیں خبر نہ ہوئی۔

ہم نے دیکھا کہ عباقرۂ علم وفن کے اقوال دیانت داری کے ساتھ برمحل نقل کیے جاتے ہیں۔ پھر وجہِ استدلال میں کمی ہو تو برمحل تنقید اور جرح کی جاتی ہے۔ مذہبی تعصب ذرا درمیان میں پھٹکنے نہیں دیا جاتا۔ امام طحاوی، علامہ زیلعی، علامہ عینی اور علامہ شامی کی ہر حال میں حمایت کرنے کی قسم نہیں کھائی گئی ہے۔ اور امام بیہقی، امام نووی، اور حافظ ابن حجر عسقلانی پر بہر کیف تنقید کی نہیں ٹھان رکھی ہے۔ بلکہ محققین کی تحقیقات کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ پھر کھرا کھرا ہوتا ہے اور کھوٹا کھوٹا۔ فریق اول پر تنقید بھی ہوسکتی ہے اور فریق ثانی کی تائید بھی۔ یہیں تک بس نہیں۔ اگر کسی مقام پر بحث تشنہ رہ جائے تو پھر خاموش نہیں رہتے، بلکہ برجستہ اپنی تحقیقات کے جواہر پارے لٹائے جاتے ہیں۔ ''اقول'' کہتے ہیں، پھر نوک قلم سے ''بحث وتحقیق'' کے وہ موتی جھڑتے ہیں کہ جن کا نظارہ آج پہلی بار ہوتا ہے۔ پھر بارگاہِ اعلیٰ حضرت کی خوشہ چینی نے علمائے اعلام کی بارگاہ

کے آداب خوب سکھائے تھے۔ لہٰذا کبھی تنقید برائے تنقید نہیں ہوتی۔ بلکہ اپنی تنقید سے کسی تحقیق کی نوک پلک سنواری جاتی ہے۔ کسی پر لگائے گئے داغ کو دھویا جاتا ہے۔ ہاں! اگر کوئی صاحب فضل وکمال امام ابوحنیفہ کے استنباط کی گہرائی تک پہنچے بغیر بالا بالا اعتراض جڑ دے تو ایسے اعتراض کے بخیے ادھیڑے جاتے ہیں۔ اور کبھی "کم ترک الأوّلون للآخرین" کے جلوے بکھیرے جاتے ہیں۔ لیکن کوئی بحث چھڑ جائے تو بلا سبب بحث روک کر اکابر سے شوقِ اختلاف کا مظاہرہ کرنے اور جذبہ تنقید کو تسکین دینے کی کوشش نہیں کی جاتی۔ جو آج عام ہوتی جارہی ہے۔

امام طحاوی جب غیر جانب دار محقق کے روپ میں سامنے آتے ہیں، اور امام ابوحنیفہ کے موقف پر کسی اور موقف کو ترجیح دیتے ہیں تو یہ طلب شدت اختیار کر جاتی ہے کہ دیکھیں اب صدر الشریعہ کیا کہیں گے؟ ہم نے ایسے مقامات کو بغور پڑھنے کی کوشش کی، کہ صدر الشریعہ امام ابوحنیفہ کی تائید کریں گے یا امام طحاوی کی؟ پھر خوب محظوظ ہوئے جب دیکھا کہ صدر الشریعہ کھل کر بحث میں شریک ہوگئے۔ اور امام طحاوی کی بارگاہ میں امام ابوحنیفہ کا جھنڈا بلند کیا۔ قولِ امام کی تشیید وترجیح میں دلائل دیے، امام طحاوی کی بحث پر تنقید کی، اور ان کے نظر فقہی کا جواب نظر فقہی سے دیا۔ اور اس حقیقت کے باوجود کہ کسی قول کا قولِ امام ہونا ثابت ہو جائے تو یہ خود "دعویٰ مع دلیل" ہے۔ اب اس کے اعتراف میں ہمیں مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ لیکن آپ نے بھاری بھرکم الفاظ سے امام ابوحنیفہ کے مذہب کا رعب قائم کرنے کی کوشش نہیں کی۔ بلکہ دلائل کی قوت اور دقتِ نظر سے اسے خالص علمی انداز میں پیش کیا۔ تاکہ مقام بحث وتحقیق میں تقلید کا نام بدنام نہ ہو۔ آپ نے جا بجا فقہ حنفی پر امام نووی اور حافظ ابن حجر وغیرہ کے اعتراضات کا خوب تجزیہ کیا ہے۔

حضرت کی انھیں ابحاث وتحقیقات کو ہم نے اپنا موضوع بنایا ہے۔ اس کتاب میں تقریباً کل مواد کشف الاستار کا ہے۔ اور اسلوب ہمارا ہے۔ ایک اسلوب باقی رکھنے کے لیے ترجمہ کم اور ترجمانی زیادہ کی گئی ہے۔ تاکہ قارئین کو خالص علمی بحثوں میں مشکل اور مختلف اسالیب کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ لیکن بحث کو اپنے اسلوب میں ڈھالتے ہوئے اس کا پورا اہتمام کیا گیا ہے کہ مفہوم اور ماحصل کے اعتبار سے حضرت کی اصل بحث پر کوئی فرق نہ پڑے۔ کہیں کہیں لگا کہ صدر الشریعہ کی بحث مختصر عبارت کی وجہ سے مشکل ہو رہی ہے تو اس پر اپنا حاشیہ لگا کر اس کی توضیح کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اس پوری کتاب میں حاشیہ کے علاوہ کہیں اپنی بات داخل کرنے کی کوشش

نہیں کی گئی۔ ہاں اتنا ضرور کرنا پڑا کہ ہمارا موضوع چونکہ "صدرالشریعہ کی تحقیقات" ہیں، اور یہ تحقیقات مخصوص موضوعات کے تحت ایک تسلسل کے ساتھ جا بجا صفحۂ قرطاس پر ثبت ہیں، جن کو ان کے سیاق وسباق سے الگ کر کے سمجھنا مشکل ہے۔ اس لیے ان کو سمجھنے کے لیے جا بجا ہمیں اپنی تمہید کا اضافہ کرنا پڑا۔

ہاں ان تحقیقات کے ساتھ بعض ایسے مقامات بھی شامل کر لیے جہاں ہمیں آپ کی پیش کش پسند آئی۔ ترتیب کی ندرت اور برجستگی کی بنا پر علما کے اقوال کو جو برمحل آپ نے پیش کیا ہے اس سے بات میں کافی وزن پیدا ہو گیا۔ مثلاً:

جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ نماز کے آخر میں درود ابراہیمی کے بعد جو چاہے دعا کرے اختیار ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ دعائے ماثور یا مثل ماثور کی قید لگاتے ہیں۔ جمہور نے اپنے موقف پر حدیث "ثم ليختر من الدعاء ما أحب" (پھر جو چاہے دعا کرے) سے استدلال کیا، اور کہہ دیا کہ یہ حدیث امام ابوحنیفہ کے موقف کی تردید کر رہی ہے۔ اب صدرالشریعہ نے برجستہ وہ حدیث پیش کر دی جس میں نماز میں کلام ناس سے مشابہت سے منع کیا گیا ہے۔ اور دعا (مانگنا) یقیناً کلام ہے، تو اب دعا کیسی ہونی چاہیے کہ دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے۔ اس سلسلے میں کلامِ علما پیش کیا، جس سے انشراحِ صدر ہو جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا موقف احادیث کی روشنی میں کس قدر متوازن اور معتدل ہے۔ کہ ممکنہ حد تک ایک حدیث کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاتا۔

اب اصل بحثوں کے آغاز سے پہلے ہم بطور تقریب شرح معانی الآثار، کشف الاستار اور مصنف ومحشی کے منہج وترتیب اور کشف الاستار کی تاریخ کا کچھ ذکر مناسب سمجھتے ہیں۔

شرح معانی الآثار کی اہمیت:

فقہ حنفی کی ترجمان یا مؤید کتب حدیث کی کمی کا شکوہ عموماً لوگوں کی زبانوں پر ہوتا ہے۔ حالانکہ اس سلسلے کی پہلی کڑی خود مسند امام اعظم کو قرار دیا جا سکتا ہے، جو کہ مدوّن کتبِ حدیث کی بھی پہلی کڑی ہے۔ جب کہ متقدمین میں حضرت امام محمد شیبانی رحمۃ اللہ علیہ کی "موطا" اور "کتاب الحجج" اس سلسلے میں بڑی اہمیت کی حامل ہیں، لیکن امام طحاوی کی "شرح معانی الآثار" لوگوں کی زبان بند کرنے کے لیے کافی ہے۔ کیونکہ اپنے موضوع کے اعتبار سے اِس کو جو اہمیت حاصل ہے وہ دیگر کتب حدیث سے بہت زائد ہے۔ بلکہ اس میں مندرج احادیث کی صحت

اسناد کے لحاظ سے بعض اہل علم نے اسے سنن اربعہ پر ترجیح دی ہے۔

شرح معانی الآثار جو "طحاوی شریف" کے نام سے معروف ہے، اس میں ایک ہی مضمون کی متعدد احادیث متعدد طرق سے پیش کی جاتی ہیں۔ پھر اس مفہوم کے خلاف مرویات بھی متعدد طرق سے پیش کی جاتی ہیں۔ اس کے بعد دونوں کے مابین علمی محاکمہ کیا جاتا ہے۔ اس محاکمہ کی بنا پر اس کتاب کو فن حدیث میں بحث وتحقیق کا شاہکار قرار دیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر اسے حدیث کی مشکل ترین کتاب بھی مانا جاتا ہے۔ اور ہر دور کے مختلف مذاہب فقہ کے ائمہ کرام وعلمائے اعلام نے اس سے بھرپور اعتنا فرمایا ہے۔

طحاوی شریف کی تشریح وتحشیہ:

کتب حدیث کی شروح وحواشی کا سلسلہ بہت دراز ہے۔ صحیح بخاری کی شروح کا تو ایک نہ رکنے والا سلسلہ ہے، دوسرے درجہ میں یہی معاملہ مسلم اور ابوداؤد وغیرہ کا ہے۔ لیکن امام ابوجعفر احمد بن محمد طحاوی حنفی (متوفی ۳۲۱) کی "شرح معانی الآثار" کی شرح یا حاشیہ کا بہت دور تک نام ونشان نہیں ملتا۔ کئی سو سال بعد سب سے پہلے علامہ بدرالدین عینی نے اس پر قلم اٹھایا اور اس کی دو شرحیں "نخب الافکار" اور " مباني الأخبار" تصنیف فرمائیں۔ مگر ان شرحوں میں متن احادیث اور ابحاثِ امام طحاوی پر ہی تشریحی کام انجام دیا، رجال احادیث پر گفتگو نہ فرمائی۔ اس لیے ایک تیسری شرح "مغاني الأخبار في رجال معاني الآثار" خاص رجال طحاوی کے متعلق تصنیف فرمائی۔ لیکن عجیب بات ہے کہ علامہ عینی کی یہ تینوں شرحیں اب تک تشنۂ طبع رہیں، اور بعض اب شائع ہو سکی ہیں۔

آج سے ۶۸ سال قبل حضور صدرالشریعہ علامہ امجد علی اعظمی علیہ الرحمہ نے بھی طحاوی شریف پر حاشیہ لکھا ہے، جب کہ اس دور میں علامہ عینی کی شرحیں آپ کو دستیاب نہ تھیں۔

آپ کا یہ حاشیہ جو خالص علمی اور عربی زبان میں ہونے کے سبب قوم کی ضرورت نہ بن سکا، اس لیے اب تک تشنۂ طبع رہا۔ اس لیے بھی کہ یہ حاشیہ آپ کی زندگی کے آخری دور میں معرض تحریر میں آیا، اور آپ کی زندگی میں شائع نہ ہو سکا تھا۔ آپ کے وصال کے بعد آپ کے وارثین نے پوری ذمہ داری کے ساتھ اس امانت کو محفوظ رکھا، لیکن امتدادِ وقت کے باعث مخطوطات کا متاثر ہونا فطری بات ہے، اس دوران اہل علم کے مطالبے پر اس کی مختلف کا پیاں بنا کر ان کے حوالے کی

گئیں، تاکہ کسی طرح اس کی اشاعت کا خواب شرمندۂ تعبیر ہو سکے، لیکن سچ ہے کہ ہر کام کا ایک وقت مقرر ہے۔ اب یہ ساری باتیں قصۂ ماضی بن چکی ہیں، اور دو جلدوں میں اس کی طبع و اشاعت کے سارے مراحل طے ہو چکے ہیں۔

''کشف الاستار'' کی تدوین و تالیف کا پس منظر:

جس طرح حضور اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے ترجمۂ قرآن کنز الایمان کے محرک اور خود اس کام میں پورے طور پر معاون کی حیثیت سے حضور صدر الشریعہ تھے، اسی طرح حضور صدر الشریعہ کے حاشیہ طحاوی کے محرک آپ کے چند تلامذہ تھے، جو اس کام میں آپ کے ساتھ رہے۔ جن کی تحریک سے حاشیہ طحاوی کی صورت میں حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کی علمی وراثت قوم کو ملی۔

علامہ مبین الدین امروہوی علیہ الرحمہ نے پانچ رفقائے درس کا ذکر کیا ہے۔

(۱) علامہ مبین الدین امروہوی علیہ الرحمہ۔ (۲) علامہ ظہیر احمد صاحب زیدی نگینوی۔ (۳) مفتی خلیل احمد خاں صاحب مارہروی۔ (۴) حضرت علامہ قاری محبوب رضا بریلوی۔ (۵) حضرت علامہ حافظ غلام ربانی صاحب دادوں۔ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

یہ اس دور کی بات ہے جب کہ آپ مدرسہ حافظیہ سعیدیہ دادوں ضلع علی گڑھ میں تدریسی خدمات (۱۳۵۶ھ تا ۱۳۶۳ھ) انجام دے رہے تھے۔

مفتی مبین الدین امروہوی علیہ الرحمہ جو اُس ٹیم کے ایک اہم رکن تھے جو اِس حاشیہ کی محرکِ اوّل تھی، اِس بارے میں فرماتے ہیں:

''ہم لوگوں نے آپس میں مشورہ کیا کہ ہمارے حضرت نے حضور اعلیٰ حضرت سے کنز الایمان کی شکل میں ترجمہ قرآن لکھوایا، ہم لوگ بھی حضرت سے کچھ لکھواتے ہیں۔ چنانچہ ہم نے عرض کیا: حضور! تین درسی کتابیں بالکل معریٰ ہیں۔ جن کے پڑھنے پڑھانے میں سخت دشواری پیش آتی ہے۔ شرح ہدایۃ الحکمۃ، مدارک التنزیل، اور طحاوی شریف۔ ان کی شرح تحریر فرما دی جائے۔

اس وقت تو منظوری کا پروانہ ملتوی رہا، دو تین بار عرض کرنے پر آپ نے منظور فرمایا، اور فرمایا: ''اچھا! کریں تو کوئی دینی خدمت کریں۔'' لہٰذا تحشیہ کے لیے طحاوی شریف کا انتخاب فرمایا۔'' (ملخصاً حیات و خدمات صفحہ ۲۷۷)

اس کے لیے حضرت کی کچھ کتابیں دادوں میں ہی موجود تھیں، کچھ کتابیں کتب خانہ حبیبیہ

حبیب گنج علی گڑھ سے مستعار لی گئیں، کچھ کتابیں بریلی شریف سے منگائی گئیں۔ باقی کتابیں خریدی گئیں۔

اوائل محرم ۱۳۶۲ھ میں کام کا آغاز ہوا۔ بعد نماز عشاء دو تین گھنٹے اس کام کے لیے مقرر فرمائے، جمعہ کے روز اور چھٹی کے ایام میں دن میں بھی یہ کام کیا جاتا رہا۔ محرم میں شروع ہو کر شعبان تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ پھر مشیت الٰہی کہ ضعف بصارت کی بنا پر ملتوی ہو گیا۔ لیکن ان چند ماہ میں تمام تر تدریسی مصروفیات جاری رکھتے ہوئے جس قدر کام ہوا وہ پہلی جلد کے نصف تک پہنچ گیا۔

بہار شریعت کا کام عموماً رمضان شریف کی چھٹیوں میں ہوتا تھا۔ سترہ حصے مکمل کرنے کے بعد جب اٹھارہواں حصہ شروع کیا تو ایک حد تک پہنچ کر تصنیفی سلسلہ رک گیا اور اس کے بعد آپ نے وصیت نامہ تیار فرمایا، جس میں فرمایا:

''بہار شریعت کا جتنا حصہ باقی رہ گیا میری اولاد یا تلامذہ میں سے کوئی لکھ دے تو میری عین خوشی ہوگی''۔

اس وصیت نامہ میں شرح معانی الآثار کے حاشیہ کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

''محرم ۱۳۶۲ھ میں فقیر نے چند طلباء خصوصاً عزیزی مولوی مبین الدین صاحب امروہوی وعزیزی مولوی سید ظہیر احمد صاحب نگینوی وحبیبی مولوی حافظ قاری محبوب رضا خاں صاحب بریلوی وعزیزی مولوی محمد خلیل مارہروی کے اصرار پر شرح معانی الآثار معروف بطحاوی شریف کا تحشیہ شروع کیا تھا کہ یہ کتاب نہایت معرکۃ الآراء، حدیث وفقہ کی جامع، حواشی سے خالی تھی۔ استاذنا المعظم حضرت مولانا وصی احمد صاحب محدث سورتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کتاب پر کہیں کہیں کچھ تعلیقات تحریر فرمائے ہیں جو بالکل طلبہ کے لیے ناکافی ہیں، مکمل ومفصل حاشیہ کی اشد ضرورت تھی۔ اس تحشیہ کا کام سنہ مذکورہ میں تقریباً ۷ ماہ تک کیا، مگر مولوی عطاء المصطفیٰ (حضرت کے صاحبزادے) کی علالت شدیدہ پھر ان کے انتقال نے اس کام کا سلسلہ بند کرنے پر مجبور کیا۔ جلد اول کا نصف بفضلہٖ تعالیٰ محشیٰ ہو چکا ہے، جس کے صفحات کی تعداد باریک قلم سے ۴۵۰ ہیں اور ہر صفحہ ۳۵ یا ۳۶ سطر پر مشتمل ہے۔ اگر کوئی صاحب اس کام کو بھی آخر تک پہنچائیں تو میری عین خوشی ہے۔ خصوصاً اگر میرے تلامذہ میں سے کسی کو ایسی توفیق نصیب ہو اور اس کتاب کے تحشیہ کی خدمت انجام دیں تو ان کی عین سعادت اور میری قلبی مسرت کی باعث ہوگی۔'' (بہار شریعت ۱۸/۶،۵)

حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے اپنے حاشیہ کے بارے میں فرمایا:
ابھی مواد جمع کیا جارہا ہے، نظر ثانی ضروری ہے، ابھی نہ مقدمہ لکھا گیا اور نہ نام تجویز ہوا۔
(حیات وخدمات صفحہ ۲۸۳)

حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کے وصال کے بعد اب ان کے معیار کی نظر ثانی ہمارے خیال میں ممکن نہیں، لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس علمی اور تحقیقی شاہکار کو بھی دفن کر دیا جائے؟ نہیں۔ سالہا سال سے اہل علم اور وابستگان صدر الشریعہ کا اصرار رہا، ایک بار حضرت محدث کبیر مدظلہ العالی نے شرح ترمذی کے کام کے دوران راقم الحروف سے فرمایا کہ "حاشیہ طحاوی کی ترتیب کا کام تم شروع کر دو میں تمہاری مدد کروں گا"۔ پھر ہم نے اس حاشیہ کی ترتیب و تحقیق کے لیے خود کو دو تین سال کے لیے وقف کر دیا، اور پورے طور پر لگ گئے۔ کام شروع کیا تو اندازہ ہوا یہ کام کس قدر مشکل ہے اور تاخیر کیوں ہوئی! بہر کیف! ہم نے اپنی استطاعت کے مطابق اس کی ترتیب و تہذیب و تحقیق کر کے اسے دو جلدوں میں شائع کر دیا۔ اب یہ قوم کے ہاتھوں میں ہے۔

اس کام کے دوران ہم نے حضرت محدث کبیر قبلہ سے مسلسل رابطہ رکھا اور مشورے کرتے رہے، جہاں عبارت سمجھ میں نہ آئی حضرت سے سمجھنے کی کوشش کی، ایسے بیسیوں مقامات ہیں جہاں حضرت سے سمجھ کر ہی عبارت درج کی گئی۔ اس دوران حضرت سے مستفیض ہونے کا بھی موقع ملا۔

پہلی جلد کے کام سے فارغ ہونے کے بعد نام تجویز کرنے کا مرحلہ تھا، اس کے لیے ہم نے کوئی آٹھ دس نام لکھ کر حضرت موصوف کی بارگاہ میں پیش کیا، جن میں سے آپ نے "كشف الاستار حاشية شرح معاني الآثار" منتخب فرمایا۔

کشف الاستار کا منہج اور ترتیب:

حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے اپنے حاشیہ کی ترتیب کچھ یوں رکھی ہے کہ پہلے ہر باب کے عنوان کی وضاحت فرماتے ہیں، پھر تخریج کردہ حدیث کے راویوں کے مختصر حالات درج فرماتے ہیں۔ پورے حاشیہ میں اس کی پابندی فرمائی کہ جس قدر امام طحاوی نے احادیث درج فرمائی ہیں ان کی تائید و تقویت کے لیے دیگر محدثین کی مزید تخریجات بیان فرماتے ہیں۔ اور کسی مضمون کی حدیث متعدد صحابہ سے مروی ہے تو فرماتے ہیں کہ فلاں فلاں صحابی سے بھی اس مضمون

کی روایت فلاں فلاں کتاب میں موجود ہے۔ اس کے علاوہ حدیث کے الفاظ کی تشریح فرماتے اور مزید احکام ونکات جو اس سے مستنبط ہو سکتے ہیں انھیں بیان فرماتے ہیں۔

امام طحاوی کا طریقہ یہ ہے کہ ایک باب کے تحت چند حدیثیں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "فذهب قوم الیٰ هذا" پھر اس کے خلاف یا دوسرے مضمون کی حدیثیں بیان کرتے وقت فرماتے ہیں "وخالفهم فی ذلک آخرون"۔ اس مقام پر حضرت محشی علیہ الرحمہ کا یہ طریقہ ہے کہ دونوں موقف رکھنے والے علمائے کرام کے اسماء ذکر فرماتے ہیں کہ یہ موقف فلاں فلاں صحابہ کا اور فلاں فلاں تابعین کا اور فلاں فلاں ائمہ مجتہدین کا ہے۔ گویا اس حاشیہ سے فریق اول اور فریق ثانی کی پوری وضاحت ہو جاتی ہے۔

امام طحاوی مختلف حدیثیں درج کرنے کے بعد تعارض دفع کرتے ہیں۔ اس میں کہیں تطبیق فرماتے ہیں، کہیں ترجیح فرماتے ہیں اور کہیں نسخ ثابت کرتے ہیں۔ اس مقام پر محشی اس پر اضافہ فرماتے ہیں، مثلاً مصنف علیہ الرحمہ نے اگر کہیں تطبیق فرمائی تو محشی علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس مقام پر دونوں روایتوں کا تعارض ترجیح سے بھی دور ہو سکتا ہے۔ اور اسے ذکر فرماتے ہیں۔

روایت سے فارغ ہونے کے بعد مصنف درایت کے میدان میں قدم رکھتے ہیں۔ اور دقیق نظری کے ساتھ قیاسِ شرعی بیان فرماتے ہیں۔ اس مقام پر محشی مصنف کی تحقیق کو تقویت دیتے ہیں اور امام طحاوی کی پیش کردہ نظر پر اگر مخالفین کے اعتراضات ہوں تو ان کے جوابات دیتے ہیں۔

حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ بہت اختصار کے ساتھ جامع بات کہنے کے عادی تھے، اور ان کا یہ طرز بہار شریعت کے جملے جملے سے عیاں ہے، کہ بسا اوقات جملوں پر غور کرنا پڑتا ہے۔ کبھی کبھی متعدد اہل علم کی تحقیقات کا خلاصہ چند جملوں میں سمیٹ دیتے ہیں۔ یہی طرز عمل آپ نے اس حاشیہ میں بھی رکھا۔ چنانچہ علامہ مبین الدین امروہوی علیہ الرحمہ جو اس تحشیہ کے کام میں معاون کی حیثیت سے شریک تھے اس تعلق سے لکھتے ہیں:

"ایک مرتبہ یہ ہوا کہ باب الکسوف کا حاشیہ لکھا جا رہا تھا، کسوف کی لفظی اور فقہی تحقیق ہو رہی تھی، اور کسوف کے اسباب پر گفتگو تھی، حضرت نے حسب عادت جامع بیان میں لفظی و معنوی تحقیق لکھا دی، ہم لوگوں کی یہ خواہش رہتی تھی کہ ہر موقع پر خوب پھیلاؤ ہونا چاہیے، اس بنا پر ہم نے کسی کتاب کا مزید بیان ملاحظہ کے لیے پیش کیا، دیکھ کر فرمایا کہ یہ سب کچھ بیان سابق میں

آچکا اور زائد کی ضرورت نہیں۔ کسوف کے اسباب پر گفتگو ہو رہی تھی، حضرت نے یہاں بھی وہی انداز اختیار فرمایا کہ جامع و واضح الفاظ میں اس کا سبب ظاہر کر دیا۔ بعض شارحین حدیث نے اسباب کسوف پر تفصیلی بحث کی تھی اور نہایت بسط سے اسباب بتائے تھے، ہم نے پورا مضمون درج حاشیہ کرنا چاہا، مگر حضرت اقدس نے یک نظر دیکھ کر رد فرما دیا، پھر ہم کو مطمئن کرنے کے لیے اس کے رطب و یابس کو چھانٹ چھانٹ کر رکھ دیا، اور فرمایا کہ یہ سب سطحی باتیں ہیں، اصل سبب وہ ہے جو میں نے لکھ دیا وہ بہت قوی ہے۔ پھر فرمایا: آدمی سونہ کہے، ایک کہے، ڈھنگ کی کہے۔"

(حیات و خدمات صفحہ ۲۸۱، ۲۸۲)

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کی تحقیقات و افادات:

جلد اول میں ۶۸ مقامات پر حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے "اقول" فرما کر اپنی ذاتی تحقیقات پیش کی ہیں۔ یہی حال دوسری جلد کا ہے۔ دوسری جلد میں جن جن مقامات پر حضرت کی تحقیقات ہیں ان کی پیرابندی کر کے یا انھیں جلی کر کے واضح کر دیا گیا ہے۔ ان تحقیقات میں آپ کہیں سند رجال کے تعلق سے گفتگو کرتے ہیں، کہیں متن حدیث پر درایت کے جواہر لٹاتے ہیں، کہیں اپنے افادات کے موتی بکھیرتے ہیں، کہیں بحث و استدلال کے مزید گوشے اجاگر کرتے ہیں۔ کسی مقام پر مذہب حنفی پر امام نووی یا حافظ ابن حجر وغیرہ کی کوئی تنقید یا تردید منقول ہو تو اس کو ذکر کر کے اس کا شاندار جواب ارشاد فرماتے ہیں۔

ہمیں یاد ہے کہ کلماتِ اقامت کے تعلق سے بخاری شریف کی حدیثِ انس بن مالک کے جواب میں احناف کا قول ہمیں سمجھ نہیں آ رہا تھا۔ اس مسئلے میں امام شافعی اس بات کے قائل ہیں کہ کلماتِ اقامت ایک ایک بار کہے جائیں گے۔ سوا "قد قامت الصلاة" کے، کہ یہ دو بار کہنا ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کلماتِ اقامت بھی مثل کلمات اذان دو دو بار ہیں۔ امام شافعی حضرت انس بن مالک اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں۔ حضرت انس بن مالک کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "امر بلال ان يشفع الأذان ويوتر الاقامة" جسے امام بخاری نے اپنی صحیح میں درج کیا ہے۔ ان کی تائید میں وہ روایتیں بھی ہیں جن میں اذان کے لیے "مثنیٰ مثنیٰ" اور اقامت کے لیے "فرادیٰ فرادیٰ" کے کلمات ہیں۔ لیکن امام

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت عبداللہ بن زید اور حضرت ابومحذورہ کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں، جن میں ہے کہ خواب میں کلماتِ اذان اقامت ہی کے مثل بتائے گئے۔ اور دوسری حدیث میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابومحذورہ کو اقامت کے لیے سترہ کلمات سکھائے تھے۔ ان دونوں حدیثوں سے استدلال تو واضح ہے۔ لیکن حضرت انس بن مالک کی روایت میں جو "یوتر الاقامة" وارد ہے اس کا کیا جواب ہوگا؟ ائمہ احناف نے اس "ایتار" کو "اسراع" کے معنی میں قرار دیا ہے۔ لیکن "شفع" کے مقابل "ایتار" کا معنی "اسراع" کچھ سمجھ میں نہ آیا۔ نیز احناف کے استدلال پر مزید اعتراضات مخالفین کی طرف سے وارد ہوئے۔ مثلاً یہ کہ حضرت ابومحذورہ کی روایت ترجیع کے باب میں تو نہیں مانتے، اقامت کے باب میں کیوں مان لیا؟ حدیث انس میں ایتار کی کیا تاویل ہوگی؟ اور کیسے؟

اس پر حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے خوب دادِ تحقیق دی ہے۔ اور حضرت ابراہیم نخعی کے حوالے سے ثابت کیا ہے کہ "شفع" اور "ایتار" سے مراد "شفعِ کلمات" یا "ایتارِ کلمات" نہیں، بلکہ "شفعِ صوت" اور "ایتارِ صوت" ہے۔ یعنی اذان کے لیے دونوں کلمے دو بار میں کہے، لیکن اقامت کے لیے دونوں کلمے سانس توڑے بغیر ایک ہی بار میں کہے۔ حدیث انس بن مالک میں وارد "شفع وایتار" کا مفہوم ہمیں صدر الشریعہ کے اسی حاشیہ سے معلوم ہوا۔ حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے یہ بھی فرمایا کہ حضرت انس بن مالک کی روایت میں "اُمِرَ بلال" جو ہے، اگرچہ مرتبہ صحابیت میں اُمِرَ یا نُهِيَ سے یہ طے ہے کہ آمر یا ناہی حضور علیہ السلام ہیں۔ لیکن اس مقام پر یہ حکم دینے والے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نہیں، بلکہ کوئی اور تھا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پوری زندگی اس حکم پر عمل نہ کیا۔ بلکہ ہمیشہ کلماتِ اقامت دو دو بار کہتے رہے۔

اخذ وتحقیق کا معیار

حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے اپنے حاشیہ میں فن حدیث کے تعلق سے حافظ ابن حجر کی فتح الباری کے بیان کو ترجیح دی ہے، بیان مذاہب میں اور دیگر مذاہب فقہ کے مقابل مذہب حنفی کی تائید کے لیے علامہ عینی پر اعتماد فرمایا ہے۔ اس سلسلہ میں حضرت امام ابن ہمام کی فتح القدیر اور علامہ زیلعی کی نصب الرایہ پھر ملک العلما علامہ کاسانی کی بدائع الصنائع کو بھی اپنا خصوصی ماخذ

بنایا ہے۔ لیکن اس حاشیہ میں متاخرین کے اقوال کی تقلید کی بجائے تحقیق کی راہ اختیار کی ہے، چنانچہ جا بجا علامہ ابن حجر پر ایراد، امام نووی پر ایراد، ابن بطال پر ایراد، اور امام بخاری پر ایراد کیا گیا ہے۔ بلکہ کئی مقامات پر علامہ عینی اور امام طحاوی سے بھی اتفاق نہیں کیا گیا۔

لیکن مذہب حنفی کی تائید وحمایت میں ان کے علم کی جولانیت قابل دید ہے، جب کہ حافظ ابن حجر کے ایرادات کو پیش کر کے ان کے جوابات میں علم کے دریا بہاتے ہیں، امام نووی کے ایرادات پیش کر کے ان کا جواب دیتے ہیں۔ مسئلہ قراءت خلف الامام پر امام بخاری کے ایرادات کو پیش کر کے ان کے جواب میں ملک العلما کاسانی، محقق امام ابن ہمام، علامہ عینی اور امام زیلعی وغیرہ کے جوابات پر اکتفا نہیں کرتے۔ بلکہ خود بھی ان ایرادات کے جوابات ارشاد فرماتے ہیں۔

کہیں کہیں حافظ ابن حجر کا تعاقب کرنے پر علامہ عینی سے بھی اتفاق نہیں کیا گیا۔ مثلاً: کسوف کے بیان میں ام المومنین کی ایک حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک بار سورج گہن ہوا۔ فرماتی ہیں: **إنكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام فأطال القراءة الخ.**

اس مقام پر حافظ ابن حجر کی ایک عبارت نقل فرمائی: حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں چونکہ وضو کرنے کا ذکر نہیں اس لیے علما نے اس سے استنباط کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم وضو پر محافظت فرماتے تھے۔ لیکن اس استدلال پر حافظ ابن حجر نے خود اعتراض وارد کیا کہ یہ بات اس حدیث سے کیسے ثابت ہو سکے گی؟ کیوں کہ اس روایت میں اختصار ہے۔ دوسری سند سے اس حدیث کی تفصیل میں مزید باتیں بھی مروی ہیں، تو جیسے اس روایت میں کچھ باتیں حذف کر دی گئیں، ہوسکتا ہے "فتوضا" بھی حذف کر دیا گیا ہو۔

حافظ ابن حجر کے اس ایراد کا حسب معمول علامہ عینی نے تعاقب کیا، اور فرمایا کہ حضور علیہ السلام کی وضو پر محافظت اس حدیث کی نص سے ثابت نہ ہو آپ کی حالت رفیعہ اور جلالت شان تو اس بات کی مقتضی ہے کہ آپ وضو پر محافظت فرماتے تھے۔

اس پر حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: حافظ ابن حجر نے کب یہ دعویٰ کیا کہ حضور علیہ السلام وضو پر محافظت نہیں فرماتے تھے، بلکہ وہ تو یہ کہہ رہے ہیں کہ ہوسکتا ہے اس حدیث میں "فتوضا" حذف ہو۔ گفتگو اس حدیث سے وضو کی محافظت پر استدلال کے بارے میں تھی اور

واقعی یہ حدیث اس پر دلالت نہیں کرتی۔ (کشف الاستار جلد ثانی ص ۳۲۵)

بہر کیف! ہم نے حضرت کی تحقیقات کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد انھیں قارئین اور اہل ذوق حضرات کی بارگاہ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کتاب کی بیشتر ابحاث کے بارے میں ہمیں توقع ہے کہ علمی دنیا میں ایک اضافہ قرار دی جائیں گی۔

آخر میں عرض ہے کہ اس کتاب کی تمام خوبیوں کا سر چشمہ حضرت صدر الشریعہ کی ذات ہے۔ کہیں کچھ فروگزاشت ہوئی ہو تو ہماری کم فہمی کا نتیجہ ہوگی۔ ایسے مقامات پر اہل علم سے ہم اپنی اصلاح کی توقع رکھتے ہیں۔

وصلی اللہ علیه تعالیٰ علی خیر خلقه سیدنا ومولانا محمد وعلی آله وصحبه وحزبه وعلماء أمته أجمعین. والحمد لله رب العلمین

الفقیر الی ربہ الغنی
فیضان المصطفیٰ قادری
قادری منزل گھوسی
۱۸ر شوال المکرم ۱۴۳۱ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

طہارت کا بیان

پانی میں بغیر دھوئے ہاتھ ڈالنے سے ممانعت:

امام طحاوی نے "باب سور الکلب" میں ایک حدیث نقل کی ہے:

"اذا قام أحدكم من الليل فلايدخل يده في الاناء حتى يفرغ عليها مرتين أو ثلثاً فانه لايدري أين باتت يده".

یعنی جب تم میں سے کوئی رات میں سوکر اٹھے تو اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے جب تک دو یا تین بار اس پر پانی نہ ڈال لے، کیونکہ اسے نہیں معلوم کہ اس کا ہاتھ رات میں کہاں رہا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ سوکر اٹھنے والا پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے تین بار ہاتھ دھولے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ حکم نیند سے بیداری پر ہے، خواہ رات میں سوئے یا دن میں۔ ایسا شخص اگر ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں داخل کردے تو پانی مکروہ ہوجائے گا، لیکن فاسد نہ ہوگا، جب تک کہ ہاتھ پر نجاست نہ ہو۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ رات میں سوکر اٹھے اور ہاتھ برتن میں ڈال دے تو میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ پانی بہادیا جائے۔ یعنی ایسا پانی استعمال نہ کیا جائے۔

صدرالشریعہ فرماتے ہیں:

اس حدیث میں "لیل" کا ذکر اتفاقی ہے۔ لہٰذا رات کی قید یہاں معتبر نہیں۔ تو اس حکم میں "استیقاظ باللیل" اور "استیقاظ بالنہار" دونوں کا حکم ایک ہے۔ جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں: "قائلة كانت أو غيرها"۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاری اور امام مسلم نے اسی حدیث کو روایت کیا ہے، جن کے الفاظ یہ ہیں: "اذا استيقظ أحدكم من نومه".

یوں ہی "نوم" کی قید بھی اتفاقی ہے۔ اور یہ حکم ہر اس مقام پر جاری ہوگا جہاں ہاتھ کی

نجاست کا شک ہو۔

امام نووی فرماتے ہیں:

یہ حکم "توہم نجاست" کی بنا پر ہے، کہ اگر اس نے پانی سے استنجا نہ کیا، جیسا کہ عموماً عرب کرتے تھے، اور یہ خطہ گرم تھا، تو اس بات کا پورا امکان تھا کہ سونے میں اسے پسینہ آجائے، جس سے شرمگاہ تر ہو کر ناپاک ہو جائے، پھر ہاتھ وہاں یا کسی اور گندی جگہ پہنچا اور ملوث ہوا تو ناپاک ہوگا۔ ایسا ہاتھ بنا دھوئے پانی میں ڈال دیا جائے تو پانی بھی ناپاک ہوگا۔ لہٰذا حکم یہ ہے کہ ہاتھ دھولیا جائے، پھر پانی میں ڈالا جائے۔ لہٰذا یہ حکم اگر "توہم نجاست" کی بنا پر ہے تو سونے کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔ بلکہ جب بھی نجاست کا توہم ہو تو یہی حکم ہوگا۔ حدیث پاک کا یہ جملہ "فانه لايدري أين باتت يده" سے یہی معنی مستفاد ہوتا ہے۔

علامہ باجی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

علامہ عینی فرماتے ہیں:

امام نووی کی مذکورہ توضیح پر علامہ باجی نے یہ اعتراض کیا کہ اس بنا پر تو "نائم" کے کپڑے دھونے کا بھی حکم ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس حالت میں کپڑے کے آلودہ ہونے کا بھی پورا احتمال ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ "ہاتھ دھونے" کا حکم اس صورت پر محمول ہے جب کہ ہاتھ میں پسینہ ہو، محل نجاست پر پسینہ نہ ہو۔ لیکن یہ جواب کمزور ہے، اس لیے کہ جب ہاتھ پر پسینہ آئے گا تو موضع نجاست تو بدرجۂ اولیٰ پسینہ سے شرابور ہوگا۔

علامہ عینی نے علامہ باجی کے اعتراض کے جواب کو ضعیف قرار دیا، لیکن خود کوئی جواب ارشاد نہ فرمایا۔ اس مقام پر حضرت صدر الشریعہ علامہ باجی کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

حدیث پاک میں سو کر اٹھنے پر ہاتھ دھونے کا حکم دیا گیا، کپڑا دھونے کا حکم نہ دیا گیا، اس لیے کہ یہ حکم استحباب کے لیے ہے، اور سو کر اٹھنے والے کے لیے یہ آسان ہے کہ پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھولے۔ لیکن سو کر اٹھنے والے کو ہر بار اپنا کپڑا دھونا پڑے، اس میں حرج اور مشقت ہے۔ اور حرج مدفوع بالنص ہے۔ تو "غسلِ ید" پر "غسلِ ثیاب" کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔ آپ کی عبارت یہ ہے:

أقول: ويمكن ان يجاب عن اعتراض الباجي بان هذا الحكم اى عدم ادخال اليد فى الاناء قبل الغسل استحباب لاحتمال تنجس الماء كما يدل عليه تعليله صلى الله عليه وسلم بانه "لايدرى اين باتت يده" وغسل اليد قبل ادخالها فى الاناء امر سهل، وأما غسل الثوب فأمر عسير يشق على الناس غسل الثياب بعد النوم، فلو امر به يتحرجون، والحرج مدفوع بالنص، فلا يقاس غسل الثياب على غسل اليد، والله تعالىٰ اعلم. (کشف الاستار ۱/۴۱)

صدرالشریعہ کے بعض افادات:

محشی نے اس بحث میں دلائل سے ثابت کیا کہ یہ نہی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔اور دھونے کا حکم استحبابی ہے۔پھر ایک اور افادہ یہ فرمایا کہ اگر کسی نے ہاتھ دھوئے بنا پانی میں ڈال دیا تو پانی پاک ہے۔لیکن اس میں شبہ ٔنجاست ہے،اس احتمال کی بنا پر کہ ہوسکتا ہے ہاتھ ناپاک رہا ہو۔ لیکن اگر کسی نے ایسا بلاضرورت کیا تو پانی مستعمل ہوجائے گا۔اس لیے کہ جتنا ہاتھ پانی میں گیا اتنے سے حدث رفع ہوجائے گا، کیونکہ ہاتھ پر پانی ڈالے، یا پانی میں ہاتھ ڈالے، دونوں صورتوں میں حدث رفع ہوتا ہے۔

ہمارے نزدیک پانی میں ہاتھ ڈالنے سے ممانعت کا حکم اس صورت میں ہے جب کہ پانی کا برتن چھوٹا ہو، جھکا کر ہاتھ پر گرایا جاسکے۔یا بڑا ہو اور ساتھ میں چھوٹا پیالہ بھی ہو،جس سے پانی نکال کر ہاتھ پر ڈالا جاسکے۔لیکن اگر پانی کا برتن بڑا ہو اور ساتھ میں چھوٹا پیالہ بھی نہ ہو اور اس صورت میں جھکانا بھی مشکل ہو، اور ہاتھ ڈالے بغیر پانی لینا بھی مشکل ہو، تو ایسی صورت میں اجازت ہے کہ ہاتھ کی انگلیاں ملا کر انگلیوں کی حد تک پانی میں ڈالے، اور داہنا ہاتھ رگڑ کر دھولے، پھر وہ ہاتھ ہتھیلی تک داخل کرسکتا ہے۔ایسی صورت میں ضرورت سے زیادہ ہاتھ داخل کرنے کی ممانعت ہوگی، جیسا کہ اس حدیث شریف کی دوسری روایت میں ہے: "فلایغمسن یده"

امام بیہقی کا ایک سند کو مرسل قرار دینے پر صدرالشریعہ کی تنقید:

امام طحاوی نے "باب سور بنی آدم" میں ایک حدیث تخریج کی:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يغتسل الرجل بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل ولكن يشرعان جميعاً.

اس حدیث کی چند سندیں ذکر فرمائیں۔

اول : محمد بن خزيمة عن المعلى بن راشد عن عبدالعزيز عن عاصم الاحول عن عبدالله بن سرجس.

ثاني: أحمد بن داؤد عن مسدد عن أبي عوانة عن داؤد الأودي عن حميد بن عبدالرحمن قال لقيت من صحب النبي صلى الله عليه وسلم كماصحبه أبوهريره أربع سنين قال :...... الىٰ آخر متن الحديث.

امام بیہقی فرماتے ہیں:

اس سند کے رجال ثقہ ہیں، لیکن حمید نے صحابی کا نام نہ بتایا۔ لہٰذا ان کی حدیث معنیً مرسل ہے۔ ہاں ثابت و متصل احادیث کے خلاف نہیں، لہٰذا مرسل جید قرار پائے گی۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

امام بیہقی کا یہ قول قابل قبول نہیں۔ اس لیے کہ جب تابعی نے صحابی سے ملاقات کی تصریح کردی تو اب اس صحابی کی تعیین نہ کرے اور نام کو مبہم رکھے یہ مضر نہیں۔ اور حدیث کی ثقاہت پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کیونکہ ارشاد ہے: اصحابی کلھم عدول۔ آپ کی عبارت یہ ہے:

ودعوى البيهقي أنه في معنى المرسل مردودة لأن ابهام الصحابي لايضر وقد صرح التابعي بأنه لقيه. (كشف الاستار ۱/۳۵).

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی کے مابین محاکمہ:

"باب سور بنی آدم" میں امام طحاوی نے عورت کے استعمالی پانی کی کراہت اور عدم کراہت پر بحث کی ہے۔ اس بحث میں صدر الشریعہ نے امام نووی اور علامہ عینی کی عبارت درج فرمائی، جس کا مفاد یہ ہے کہ مرد و عورت ایک ہی برتن سے وضو یا غسل کریں، اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس کی عدم کراہیت پر جمہور ائمہ کا "اتفاق" ہے۔

لیکن حافظ ابن حجر نے اس "اتفاق" پر اعتراض کیا ہے، اور کہا کہ یہ اتفاق محل نظر ہے۔ مروی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اس سے منع کرتے تھے۔ نیز ابن عبدالبر نے بھی کچھ لوگوں سے اس کی ممانعت بیان کی ہے۔

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی کی علمی نوک جھونک بڑی دلچسپ رہی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر

کے اس اعتراض کے جواب میں علامہ عینی فرماتے ہیں:

في نظره نظر لأنهم قالوا بالاتفاق دون الاجماع فهذا القائل لم يعرف الفرق بين الاتفاق والاجماع على انه روى جواز ذلک عن تسعة من الصحابة رضي الله عنهم.

ترجمہ: حافظ ابن حجر کی نظر خود محل نظر ہے۔ اس لیے کہ علما نے ''اتفاق'' کا قول کیا ہے ''اجماع'' کا نہیں۔ انھوں نے اتفاق اور اجماع کے فرق پر دھیان نہ دیا۔ علاوہ ازیں اس کا جواز تو نو صحابہ کرام سے مروی ہے۔

لیکن صدر الشریعہ علامہ عینی کے اس تبصرے سے اختلاف کرتے ہیں۔ پھر ان علمائے اعلام کے قول کی توجیہ میں بڑی جامع بات ارشاد فرماتے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے:

امام طحاوی نے نہ تو اس سلسلے میں ''اتفاق'' کا لفظ استعمال کیا نہ ''اجماع'' کا۔ بلکہ فرمایا: ''انما التنازع بين الناس'' اور یہ بھی ان لوگوں کے مقابل فرمایا جو مرد و عورت میں سے ہر ایک کو دوسرے کے بچائے ہوئے پانی سے وضو کرنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں۔ تو امام طحاوی کے قول پر حافظ ابن حجر کا یا کسی کا کوئی اعتراض درست نہیں۔ ہاں امام نووی نے اجماع کا قول کیا ہے۔ تو حافظ ابن حجر کا اعتراض امام نووی پر وارد ہوتا ہے۔ لیکن اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ: امام نووی کے قول میں ''اجماع'' سے مراد مجازاً ''اتفاق'' لیا جائے۔

صدر الشریعہ کی عبارت یہ ہے:

أقول: أما الطحاوى فلم يقل لفظ الاتفاق ولا لفظ الاجماع بل قال انما التنازع بين الناس وقوله هذا في مقابلة قول من كره ان يتوضأ الرجل بفضل المرأة او تتوضأ المرأة بفضل الرجل فلااعتراض على قوله. واما النووى فقد قال تطهير الرجل والمرأة من اناء واحد جائز باجماع المسلمين فيرد عليه ما أورد لكن يمكن ان يقال ان المراد بالاجماع الاتفاق مجازاً. (كشف الاستار اول ۴۸)

صاحب البحر الرائق پر ایراد:

صدر الشریعہ مضمضہ یعنی کلی کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مضمضہ لغت میں ہلانے

کے معنی میں آتا ہے۔ لیکن عرف میں اس کا استعمال اس معنی میں ہوتا ہے کہ منہ میں پانی ڈال کر اسے حرکت دے۔ اور اصطلاحاً منہ کے تمام حصے تک پانی پہنچ جائے تو اسے مضمضہ کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ پانی منہ سے باہر پھینکنا مضمضہ کے حقیقی مفہوم میں داخل نہیں۔ اور البحر الرائق میں فرمایا: الافضل أن يلقيه لانه ماء مستعمل۔ یعنی بہتر ہے کہ منہ کا پانی باہر ڈال دے۔ کیونکہ یہ ماء مستعمل ہے۔

اس پر صدرالشریعہ ارشاد فرماتے ہیں:

عضو سے جدا ہونے کے بعد پانی مستعمل ہوتا ہے۔ تو جو پانی منہ میں ہے وہ باہر نکالنے سے پہلے کیوں کر مستعمل ہوگا؟ آپ کے الفاظ یہ ہے:

أقول انما يكون مستعملاً بعد انفصاله من العضو فالماء الذي في الفم كيف يصير مستعملاً قبل أن يلقيه. (كشف الاستار ۱/۷۵)

مسح راس کی بحث اور علامہ عینی پر ایراد:

سر کا مسح ایک بار کرنا چاہیے یا تین بار؟ اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام شافعی تثلیث یعنی تین بار مسح کے قائل ہیں، جب کہ امام ابوحنیفہ ایک بار مسح کے قائل ہیں۔ اور عام روایتیں احناف کی تائید کرتی ہیں۔ عموماً جو حدیثیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے بارے میں مروی ہیں ان میں ہے: ”**ومسح برأسه مرةً**“ یعنی سر کا مسح ایک بار فرمایا۔

امام شافعی کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں ہے: ”**فتوضأ ثلاثاً ثلاثاً**“ اور یہ وضو کے تمام ارکان کو شامل ہے۔ یعنی اس کا مطلب اگر یہ ہے کہ اعضائے وضو تین تین بار دھوئے، تو یہ بھی ہوا کہ سر کا مسح بھی تین بار فرمایا، کیوں کہ مسح بھی وضو کا رکن ہے۔

لیکن احناف نے اس حدیث کو اکثر ارکان وضو پر یا مغسولات پر محمول کیا ہے۔ یعنی جن اعضا کو دھونا ہوتا ہے انھیں تین بار دھویا۔ لہٰذا ممسوح یعنی سر اس سے خارج ہے۔ اس کی دلیل وہ روایتیں ہیں جن میں دیگر اعضا کے تین بار دھونے کے باوجود سر کا مسح ایک بار کرنے کا ذکر آیا ہے۔ یا وہ روایتیں جن میں سر کے مسح میں عدد کا ذکر نہیں۔ مثلاً صرف اتنا ہے: ”**ومسح برأسه**“

علامہ کرمانی نے شرح بخاری میں تثلیث مسح کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں، اول: حدیث، ثانی

قیاس۔حدیث تو امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں تخریج کی:

"انه علیه الصلاة و السلام مسح ثلثاً".

جس میں صاف تصریح ہے کہ مسح تین بار فرمایا۔امام ابوداؤد نے ایک اور حدیث تخریج کی:

عن شقيق بن سلمة قال رأيت عثمان بن عفان غسل ذراعيه ثلثاً ومسح برامه ثلاثًا ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا"

یعنی حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے وضو کیا تو تین بار ہاتھ کہنیوں تک دھویا اور تین بار سر کا مسح کیا، پھر فرمایا: میں نے ایسا ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کرتے دیکھا۔

دوسری دلیل ''قیاس علی سائر الاعضا'' ہے۔کہ جب احادیث سے دیگر اعضائے وضو میں ''تثلیث'' ثابت ہے تو سر کا مسح بھی تو وضو کا ایک رکن ہے، لہٰذا اس میں بھی ''تثلیث'' کا حکم ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کی جماعت سے سر کا مسح ایک ہی بار منقول ہے۔جن میں حضرت علی، حضرت عثمان بن عفان، حضرت عبداللہ بن زید، حضرت عبداللہ بن ابی اوفی، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت سلمہ بن اکوع، حضرت ربیع رضی اللہ عنہم اجمعین، یہ تمام لوگ ایک بار مسح راس پر متفق ہیں۔

- قیاس کا جواب یہ ہے کہ سر کے مسح کو جو کہ ممسوحات میں ہے اعضائے مغسولہ پر قیاس کرنا فاسد ہے۔کیونکہ مسح تخفیف کا مقتضی ہوتا ہے، اور ''تثلیث'' تخفیف کے منافی ہے۔بلکہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس سے ممانعت ہے۔جس میں یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار سر کا مسح فرمایا، پھر وضو سے فارغ ہو کر فرمایا: ''من زاد علی هذا فقد أساء وظلم'' معلوم ہوا کہ سر کے ایک بار مسح پر اضافہ مستحب نہیں۔

حافظ ابن حجر نے تثلیث مسح والی روایتوں کی ایک توجیہ کی ہے۔فرماتے ہیں:

تثلیث مسح کی روایت اگر صحیح ہو تو استیعاب (پورے سر کے مسح) پر محمول ہوگی۔

اس پر علامہ عینی نے اعتراض کیا کہ یہ توجیہ محل نظر ہے۔اس لیے کہ لفظ ''ثلاث'' تین کے عدد میں نص ہے، اور مسح کا استیعاب کسی عدد پر موقوف نہیں۔کشف الاستار میں ہے:

"و ردّ عليه العيني بقوله: فيه نظر لان الثلٰث نص فيه، والاستيعاب بالمسح لايتوقف على عدد، والصواب ان يقال الحديث الذیّ فيه المسح ثلثاً لايقاوم

الاحاديث التى فيها المسح مرة واحدة، لذا قال الترمذي والعمل عليه عند اكثر اهل العلم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسم ومن بعدهم۔"

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

حافظ ابن حجر پر علامہ عینی کا یہ اعتراض درست نہیں۔ اس لیے کہ حافظ ابن حجر نے کب کہا کہ مسح راس کا استیعاب عدد پر موقوف ہے۔ بلکہ وہ تو دو مختلف روایتوں کے مابین تطبیق کی صورت بیان کررہے ہیں، کہ جن روایتوں میں آیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار مسح فرمایا ممکن ہے استیعاب کے لیے کیا ہو، یوں کہ اولاً سر کے بعض حصے کا مسح فرمایا، پھر سر کے کسی اور حصے کا مسح فرمایا، پھر تیسری بار سر کے باقی حصے کا مسح فرمایا، تو پورے سر کا مسح ہوگیا۔ راوی نے اسے دیکھ کر تین مستقل مسح سمجھ لیا ہو۔ حافظ ابن حجر کی یہ توجیہ اس حدیث سے مستفاد ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سر کے مسح کی یہ کیفیت مروی ہے کہ مسح کرتے ہوئے ہاتھ آگے سے پیچھے لے گئے اور پیچھے سے آگے لائے۔ صدر الشریعہ کی الفاظ یہ ہیں:

"النظر الذى ذكره العلامة العيني لايتوجه، لانه لم يذكر انه يتوقف على العدد، بل سلك مسلك الجمع بانه يمكن ان مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم راسه ثلث مرات بقصد الاستيعاب بان مسح بعض راسه اولا وبعضه ثانياً وبعضه ثالثاً فظن الراوى انه ثلث مسحات كماجاء فى الاحاديث انه اقبل وادبر اى مسح بعض راسه فى الاقبال وبعضه فى الادبار فكذا هذا والله تعالىٰ اعلم. (كشف الاستار اول ص٧٦)

پاؤں کے مسح یا غسل کی بحث:

وضو میں پاؤں پر مسح کیا جائے گا یا اسے دھلا جائے گا؟۔ جمہور علمائے امت اس کے دھونے کے قائل ہیں، جب کہ روافض اس کے مسح کے قائل ہیں۔ قائلین مسح آیت وضو سے استدلال کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ وَ اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ.

روافض نے اس آیت کریمہ میں "اَرْجُلَكُمْ" کو "رُؤُوْسِكُمْ" پر عطف مان کر پاؤں کو

ممسوحات میں داخل کیا ہے۔ جب کہ جمہور علمائے امت کے نزدیک "اَرْجُلَكُمْ" "وُجُوْهَكُمْ" پر عطف ہے، اور محلاً منصوب ہے۔ اور اگر کسی قراءت میں مجرور ہو تو وہ "جر جواری" ہے۔

جمہور کی دلیل بیشمار ایسی احادیث ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو میں پاؤں دھویا ہے، مسح نہیں فرمایا ہے۔ اس سلسلے میں ایک حدیث بڑی تفصیل طلب ہے۔ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے:

"قال تخلف عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفرة سافرناها فأدركنا وقد أرهقتنا صلوٰة العصر ونحن نتوضأ ونمسح على أرجلنا فنادى بلال: ويل للاعقاب من النار، مرتين أو ثلاثا"

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص فرماتے ہیں: ہم ایک سفر میں تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے پیچھے رہ گئے، اور ہم سے اس وقت ملے جب کہ نماز عصر کا وقت کم رہ گیا تھا، ہم وضو کر رہے تھے اور پاؤں پر مسح کر رہے تھے، تو حضرت بلال نے دو یا تین بار کہا: ایڑیوں کے لیے جہنم کی (وادی) ویل ہے۔

اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام طحاوی فرماتے ہیں:

قال أبو جعفر: فذكر عبدالله بن عمرو انهم كانوا يمسحون حتى امرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم باسباغ الوضو وخوّفهم فقال: ويل للاعقاب من النار، فدل ذلک أن حكم المسح الذي كانوا يفعلونه قد نسخه ما تأخر عنه مما ذكرنا.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے بیان فرمایا کہ ہم لوگ پاؤں پر مسح کر رہے تھے یہاں تک کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پورا وضو کرنے کا حکم دیا، اور کمی کرنے پر یہ کہہ کر خوف دلایا کہ ایڑیوں کے لیے جہنم کی ویل ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پہلے صحابہ کرام جو مسح کرتے تھے وہ بعد کے اِس حکم سے منسوخ ہو گیا۔

امام طحاوی کی اس عبارت پر حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے قدرے تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں:

حدیثِ مذکور میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما کا یہ فرمانا "نمسح على ارجلنا" اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہم اپنے پاؤں پر مسح کر رہے تھے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس

واقعہ سے پہلے بھی مسح کرتے تھے اس حدیث نے پاؤں کے مسح کو منسوخ کر دیا، اور دھونے کا حکم دیا۔ لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ "نمسح علی ارجلنا" میں مسح سے مراد ایسا غسل خفیف ہے جو مسح معلوم ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں ہے: رأی قوماً توضؤا وكأنهم تركوا من ارجلهم شيئاً" اس سے معلوم ہوا کہ وہ پاؤں دھوتے تھے، لیکن یہ دھونا ایسا تھا جو مسح کے قریب تھا۔ اسی لیے فرمایا: "أسبغوا الوضو" پورا وضو کرو۔ اور وعید تو ترکِ فرض پر ہوتی ہے۔ اگر اس ارشاد سے پہلے ان صحابہ کے نزدیک پاؤں دھونا فرض نہ ہوتا تو یہاں وعید نہ ہوتی، بلکہ بلا وعید ہی مسح سے منع کر کے دھونے کا حکم دے دیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ قاضی عیاض علیہ الرحمہ نے یہاں "نمسح" کا معنی "نغسل" کیا ہے۔ اور فرمایا: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابہ کرام کو "أسبغوا الوضو" سے غسل کا حکم دیا۔

قاضی عیاض پر علامہ عینی کا ایراد محلِ نظر:

اس پر علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قاضی عیاض کا یہ قول ہمیں تسلیم نہیں۔ اس لیے کہ "اسباغ" کا حکم تو تکمیلِ غسل کا حکم ہے۔ اور غسل کا حکم وعید سے مستفاد ہے۔ کیونکہ وعید ترکِ واجب پر ہوتی ہے۔ لہٰذا "أسبغوا الوضو" برائے تاکید ہے۔

علامہ عینی کی اس عبارت پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

علامہ عینی کا یہ ارشاد کہ "غسل کا حکم تو وعید سے مفہوم ہوتا ہے" محلِ نظر ہے۔ اس لیے کہ خود علامہ عینی کی عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام پہلے ہی غسلِ رِجلین کے مامور تھے۔ اسی لیے تو علامہ عینی نے "نمسح علی أرجلنا" کا معنی "غسل خفیف" کیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب صحابہ کرام نے اچھی طرح پاؤں نہ دھویا بلکہ پاؤں میں کچھ جگہ سوکھی رہ گئی تو وعید فرمائی۔ تو ترکِ واجب ہی کی بنا پر تو مستحقِ وعید ہوئے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ جو امر موجب غسل ہے وہ اس وعید سے پہلے ہے تو اس وعید سے غسل کا حکم کیوں کر مستفاد ہوگا؟ کہ اگر اس وعید سے قبل غسلِ رِجلین کا حکم نہ مانا جائے تو یہ وعید لغو ہو جائے گی، کہ پہلے وہ مامور ہی نہ تھے، کہ ترک پر وعید کے مستحق ہوتے۔

امام طحاوی کے قول کی توجیہ:

امام طحاوی کے قول کی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ صحابہ کرام نے آیت وضو میں "وارجلكم" کو

"رؤسکم" پرعطف سمجھا ہو، تو سر کی طرح پاؤں کا مسح مستفاد ہوگا، اس لیے انھوں نے یہی معنی سمجھ کر پاؤں کا مسح کیا۔ لیکن جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایسا کرتے دیکھا تو ان کی خطا پر تنبیہ فرمائی۔ اور حکم دیا کہ اچھی طرح پاؤں دھوئیں کہ پاؤں پر کچھ خشکی باقی نہ رہے۔ اس کی تعبیر امام طحاوی نے "نسخ" سے کردی۔

رہا یہ سوال کہ اعادہ کا حکم کیوں نہ فرمایا؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ نے یہ عمل اپنے اجتہاد سے کیا تھا، تو آیت کا معنی سمجھنے میں خطائے اجتہادی واقع ہوئی، اور ایسی خطا سے عمل باطل نہیں ہوتا۔ اس لیے اعادہ کا حکم نہ دیا گیا۔

رہا یہ سوال کہ اس سلسلے میں روایتیں غَسل اور مسح دونوں بتاتی ہیں، یہ اختلاف روایت کیوں ہے؟ اس کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:

اس وقت صحابہ کے حالات مختلف تھے۔ عصر کی نماز میں تاخیر ہورہی تھی تو بعض صحابہ نے وضو میں پاؤں دھویا، لیکن عجلت میں دھویا، جس کی وجہ سے کچھ خشکی رہ گئی۔ جب کہ بعض نے پاؤں پر مسح کرلیا، یہ سمجھ کر کہ پاؤں کا وظیفہ مسح کرنا ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں فریق کو فرمایا: "اسبغوا" تاکہ نہ تو غسل خفیف سے کام چلائیں، نہ مسح کریں، بلکہ اچھی طرح پاؤں دھوئیں۔ (کشف الاستار اول ص ۸۳)

کیا وضو ہر نماز کے لیے واجب ہے:

ائمہ اربعہ اور جمہور علمائے امت حدث سے وضو کے وجوب کے قائل ہیں۔ لیکن چند صحابہ کرام اور علمائے ظواہر ہر نماز کے لیے وضو کے وجوب کے قائل ہیں۔ اس کی تحقیق میں کہ: کیا وضو ہر نماز کے لیے واجب ہے؟ امام طحاوی نے چند صورتیں ذکر کی ہیں۔ اولاً حضرت بریدہ کی حدیث ذکر کی:

إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلوة، فلما كان الفتح صلى الصلوات بوضوء واحد.

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے، جب مکہ فتح ہوا تو آپ نے ایک وضو سے چند نمازیں ادا فرمائیں۔

دوسری روایت میں ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر پانچ نمازیں ایک وضوء سے ادا فرمائیں، اور

خفین پر مسح کیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا: آپ نے ایسا کام کیا جو نہ کرتے تھے؟ فرمایا: ''عمداً فعلته یا عمر''۔ میں نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہے۔

اس میں چند صورتیں ہیں:

اول: ہر نماز کے لیے وضو واجب نہیں، مستحب ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم استحباب کی فضیلت کے لیے کرتے تھے۔

دوم: ہر نماز کے لیے وضو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب ہے، امت پر نہیں۔

سوم: آپ پر واجب تھا، لیکن منسوخ ہو گیا۔ اس صورت میں ناسخ حضرت عبداللہ بن حنظلہ بن عامر کی اِس حدیث کو قرار دیا جائے:

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضو لكل صلاة طاهراً كان أو غير طاهر، فلما شق ذلک علیه أُمر بالسواک عند کل صلاة.

امام طحاوی پر حافظ ابن حجر کا اعتراض اور اس کا جواب:

تیسرے احتمال کی تشریح کرتے ہوئے صدر الشریعہ نے حافظ ابن حجر کا اعتراض نقل کیا، جو انھوں نے امام طحاوی پر وارد کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

قال الطحاوي: يحتمل أن ذلک كان واجباً عليه خاصة، ثم نسخ يوم الفتح لحديث بريدة، وقال: يحتمل أن كان يفعله استحباباً ثم خشي أن يظن وجوبه فتركه لبيان الجواز، قلت وهذا أقرب، وعلى تقدير الاول فالنسخ كان قبل الفتح بدليل حديث سويد بن النعمان فانه كان في خيبر وهي قبل الفتح بزمان. اهـ

ترجمہ: امام طحاوی نے فرمایا: یہ احتمال ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو خاص حضور پر واجب ہو، پھر فتح مکہ کے دن منسوخ ہو گیا، اس کی دلیل حدیث بریدہ ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو استحباباً فرماتے ہوں، پھر اندیشہ گزرا کہ واجب نہ سمجھ لیا جائے تو بیانِ جواز کے لیے ترک فرمایا۔ میں کہتا ہوں: یہ زیادہ قریب ہے۔ اور پہلی تقدیر پر نسخ فتح مکہ کے موقع پر نہیں بلکہ اس سے پہلے ہوا۔ اس لیے کہ حضرت سوید بن نعمان کی حدیث میں ہے کہ حضور نے مقام صہبا پر دو نمازیں ایک وضو سے ادا فرمائیں۔ اور یہ واقعہ فتح مکہ سے پہلے خیبر کا ہے۔

اس پر حضرت صدرالشریعہ ارشاد فرماتے ہیں:

امام طحاوی نے اپنی کتاب میں یہ دعویٰ نہیں کیا ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو حدیث بریدہ سے منسوخ ہے۔ بلکہ یہ فرمایا ہے کہ ہر نماز کے لیے وضو اگر واجب قرار دیا جائے تو حضرت عبداللہ بن حنظلہ کی حدیث سے منسوخ ہے۔ جس میں فرمایا گیا کہ ''فلما شق ذلک علیه امر بالسواک لکل صلاۃ'' تو سوید بن نعمان کی خیبر والی حدیث سے اعتراض امام طحاوی پر وارد ہی نہیں ہوتا۔ جس میں فرمایا: ''صلی فی منزل الصهباء صلوتین بوضوء''، اور حضرت بریدہ کی حدیث کو ناسخ کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ جب کہ خصم نے حضرت بریدہ کی ہی حدیث سے ہر نماز کے لیے وضو کے وجوب پر استدلال کیا ہے۔ ایسی صورت میں تو حضرت بریدہ کی حدیث ایک ہی وقت میں ناسخ و منسوخ دونوں قرار پائے گی۔

نیز حافظ ابن حجر کا یہ کہنا: ''وعلی التقدیر الاول فالنسخ کان قبل الفتح الخ'' درست نہیں۔ یعنی حدیثِ بریدہ کی بجائے سوید بن نعمان کی حدیث سے نسخ ماننا صحیح نہیں۔ کیونکہ وضو لکل صلوٰۃ کے وجوب کے قائلین وجوب کا حکم مقیم کے لیے مانتے ہیں، مسافر کے لیے نہیں۔ اور کہتے ہیں کہ حضرت بریدہ کی حدیث سے مسافر کے لیے ایک وضو سے چند نمازوں کی اجازت ملتی ہے۔ یوں ہی سوید بن نعمان کی حدیث سے بھی مسافر کے لیے رخصت ثابت ہوتی ہے۔ تو نسخ کی تقدیر پر نہ تو بریدہ کی حدیث ناسخ ہے نہ ہی سوید بن نعمان کی حدیث ناسخ ہے۔ بلکہ امام طحاوی کے بقول حضرت عبداللہ بن حنظلہ بن عامر کی حدیث ناسخ ہے۔ (کشف الاستار اول ص ۹۲، ۹۳)

آیتِ وضو کے نزول سے پہلے وضو کا حکم تھا یا نہیں؟

اس مقام پر صدرالشریعہ نے ایک اور شبہے کا ازالہ فرمایا، وہ یہ کہ اگر ''وضو لکل صلوٰۃ'' کا حکم مان کر اسے منسوخ قرار دیا جائے تو یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آیتِ وضو کو منسوخ قرار دیا جا رہا ہے جس کے ظاہر سے ''وضو لکل صلوٰۃ'' کا حکم مستفاد ہوتا ہے۔ حالانکہ حدیث سے ثابت ہے کہ آیتِ وضو پر مشتمل سورۂ مائدہ سب سے آخر میں نازل ہوئی۔ تو جو متاخر ہو وہ ناسخ ہو گا نہ کہ منسوخ۔

اس کا جواب یہ دیا کہ وضو کا حکم اسی آیت سے نہیں آیا۔ بلکہ اس سے پہلے بھی مسلمان نماز کے لیے وضو کے مامور تھے۔ جب سے نماز فرض ہوئی اسی وقت سے نمازیں وضو سے ہی ادا کی جاتی

رہیں۔ آیتِ وضو تو حکم وضو کی تقریر و تاکید کے لیے نازل ہوئی۔ لیکن ''وضو لکل صلوٰۃ'' کے منسوخ ہونے سے آیتِ وضو کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ وہ حکم منسوخ ہے جس پر روز اول سے عمل رہا جب سے نماز فرض ہوئی۔ اور وہ حکم (وضو لکل صلاۃ) یا تو وحی غیر متلو سے مستفاد تھا، یا شرائع سابقہ سے، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے کہ وضو کرنے کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **هذا وضوئي و وضوء الأنبياء من قبلي**''.

اور نزول مائدہ سے پہلے بھی وضو کا حکم تھا، اس کی دلیل حضرت جریر کی حدیث ہے۔ جب کہ آپ نے مسح علی الخفین کیا اور کہا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا۔ کہا گیا کہ یہ تو نزول مائدہ سے پہلے کی بات ہے! حضرت جریر نے کہا کہ میں تو نزول مائدہ کے بعد مسلمان ہوا۔

تو اگر سورۂ مائدہ کے نزول سے پہلے وضو کا حکم نہ ہوتا تو اس سوال و جواب کا کوئی مطلب نہ تھا۔ شرح منیۃ المصلی میں بھی اس کی صراحت موجود ہے۔ (کشف الاستار اول ۹۴)

آیتِ وضو میں حدث کی قید:

آیتِ وضو **اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ** الخ سے کیا ''وضو لکل صلوٰۃ'' کا حکم ثابت ہوتا ہے؟ صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

آیتِ وضو میں جمہور ائمہ نے ''**وأنتم محدثون**'' کی قید کا اعتبار کیا ہے۔ اس کی دلیل متواتر المعنی احادیث ہیں جن سے یہ قید مستفاد ہوتی ہے۔ نیز اگر اس آیت سے ہر نماز کے لیے وضو کا وجوب ثابت ہو تو مقیم اور مسافر دونوں کے لیے ہوگا۔ اور سلیمان بن بریدہ کی روایت سے جو خبر واحد ہے تخصیص صحیح نہ ہوگی۔ نیز یہی نوافل کے لیے بھی ہوگا، کہ وہ بھی صلاۃ ہے۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

حضرت صدر الشریعہ نے حدث کی قید پر استدلال یوں بھی کیا ہے:

نماز کے لیے ستر عورت واجب ہے۔ اس آیت کی بنا پر ''**خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ**'' علامہ بیضاوی فرماتے ہیں: ''عند کل مسجد'' سے مراد نماز اور طواف ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ ستر عورت ہر نماز کے لیے ضروری ہے۔ اور یہ حکم اس کے لیے ہے جو ستر عورت نہ کیے ہو،

کیونکہ اگر ستر عورت کیے ہوئے ہے تو اس پر واجب نہیں کہ اپنے لباس پر ایک اور لباس پہن لے، یا پہلے لباس کو اتارے، پھر اسی کو پہن لے، بعینہ یہی حکم آیت وضو کا بھی ہے۔ (کشف الاستار ار۹۷)

بلکہ حدث کی قیدیوں بھی ثابت ہے کہ "اذا قمتم" کا معنی "من مضاجعکم" ہو اور وہ نیند سے کنایہ ہو جو کہ حدث ہے۔ یا دلالۃ النص سے کہ آیت وضو میں حدث کا ذکر نہیں، لیکن آیت تیمم میں حدث کا ذکر صراحت ہے۔ ارشاد ہے:

"وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضىٰ اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّباً"

تیمم وضو کا بدل ہے۔ اور بدل میں نص اصل میں نص قرار پائے گی۔ اس طرح وضو میں بھی یہ قید معتبر ہے۔

ایک لطیف نکتہ:

قرآن پاک میں آیت غسل اور آیت تیمم کے ساتھ حدث کا ذکر فرمایا، اور آیت وضو کے ساتھ حدث کا ذکر نہ فرمایا۔ اس لیے کہ وضو سنت بھی ہوتا ہے اور فرض بھی۔ اور فرض وضو کے لیے حدث شرط ہے، سنت کے لیے نہیں۔ اس لیے کہ وضو علی الوضو نور علی نور ہے۔ لیکن غسل علی الغسل اور تیمم علی التیمم کی یہ فضیلت نہیں۔ (کشف الاستار اول ۹۹)

منی کی طہارت ونجاست کا مسئلہ:

منی پاک ہے یا ناپاک،؟ یہ بھی ایک بحث کا موضوع ہے۔ امام شافعی کے نزدیک منی پاک ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ناپاک ہے۔

شوافع نے منی کی طہارت پر اُن روایات سے استدلال کیا ہے جن میں ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے اسے رگڑ دیتی تھیں۔ امام طحاوی نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی ان مرویات کو نقل کرنے کے بعد فرمایا:

"لاحجة لكم في هذه الآثار لأنها إنما جاء ت في ذكر ثياب ينام فيها ولم تأت في ثياب يصلّي فيها"

یعنی ان روایات میں شوافع کے لیے دلیل نہیں، کیونکہ یہ ان کپڑوں کے بارے میں ہے جس میں آپ سوتے تھے، نہ کہ نماز کے کپڑوں کے بارے میں۔

اور نجس کپڑے میں ''سونے'' کا وہ حکم نہیں جو نجس کپڑے میں ''نماز پڑھنے'' کا ہے۔
اس پر حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے حاشیہ لگایا، اور امام طحاوی کی مذکورہ عبارت پر حافظ ابن حجر عسقلانی کا ایک اعتراض اور علامہ عینی کا جواب نقل کیا۔

حافظ ابن حجر کا پہلا اعتراض اور علامہ عینی کا جواب:

حافظ ابن حجر کا پہلا اعتراض یہ ہے:
امام طحاوی کا یہ قول درست نہیں کہ 'منی کا رگڑنا نماز کے کپڑے سے نہ تھا۔ کیونکہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے:

''لقد رأيتني افركه من ثوب رسول الله ﷺ فركا فيصلي فيه''

یعنی میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے اسے رگڑ کر دور کر دیتی تھی تو آپ اس میں نماز پڑھتے تھے۔
''فیصلّی فیه'' میں 'فا' برائے تعقیب ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہوا کہ جس کپڑے سے منی رگڑ دیتی تھیں پھر آپ اسی میں نماز پڑھتے تھے۔ اور فا برائے تعقیب میں اس قدر گنجائش نہیں کہ رگڑنے اور نماز پڑھنے کے مابین اتنا وقفہ ہو کہ اسے دھل دیا گیا ہو۔

علامہ عینی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا:
یہ استدلال فاسد ہے، کیونکہ فا برائے تعقیب کا ہونا تخللِ غسل (اسی دوران دھونے) کے منافی نہیں۔ کہا جاتا ہے: **تزوج فلان فولد له**'' فلاں نے شادی کی تو اس کی اولاد ہوئی۔ حالانکہ شادی اور ولادت کے مابین مدت حمل ایک دراز مدت ہوتی ہے۔ یوہیں ہوسکتا ہے ام المومنین کا مقصد یہ ہو کہ اس وقت سونے والے کپڑے سے منی رگڑ دیتی تھیں، بعد میں دھو دیتی تھیں، تو اسی میں آپ نماز ادا فرماتے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ 'فا' 'ثم' کے معنی میں ہو۔ اور اس کی تائید طحاوی کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں 'ثم يصلي فيه'' ہے۔
اتنا ذکر کرنے کے بعد حضور صدر الشریعہ نے اپنی تحقیق پیش فرمائی۔ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن حجر کے دوسرے اعتراض کا جواب علامہ عینی نے نہ دیا، تو ہم اس کا جواب عرض کرتے ہیں۔

علامہ ابن حجر کا دوسرا اعتراض:

فتح الباری میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے امام طحاوی کی مذکورہ عبارت پر دوسرا اعتراض یہ کیا:

اگران روایات میں بقول امام طحاوی منی کی طہارت پر کوئی دلیل نہیں، تو منی کی نجاست پر بھی کوئی دلیل نہیں، کیونکہ دیگر روایات میں اسی قدر ہے کہ آپ کے کپڑے سے منی کو دھویا گیا، اور دھونا ایک فعل ہے، جس سے دھونے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ تو کیسے ثابت ہوگا کہ منی نجس ہے؟۔

حضرت صدر الشریعہ کا جواب:

امام طحاوی کی مذکورہ عبارت پر یہ اعتراض درست نہیں، کیونکہ منی کی طہارت کے قائلین نے جب احادیثِ باب سے منی کی طہارت پر استدلال کیا ہے تو امام طحاوی نے اس استدلال پر منع وارد کرتے ہوئے فرمایا "لاحجة لكم في هذه الآثار الخ" اور مانع کے لیے تو صرف احتمال کافی ہے، کہ احتمال سے استدلال باطل ہو جاتا ہے، اور امام طحاوی نے وہ احتمال پیش کر دیا ہے کہ ہوسکتا ہے یہ کپڑے سونے کے کپڑے رہے ہوں، نہ کہ نماز کے۔ پھر منی کی طہارت پر کیسے استدلال ہوگا؟ تو امام طحاوی نے منع وارد کر کے سند منع پیش کر دیا ہے، اب آپ کے ذمہ ہے کہ مقدمہ ممنوعہ ثابت کریں، آپ کا یہ منصب نہیں کہ منع پر منع وارد کریں۔

حضرت صدر الشریعہ کا دوسرا جواب:

آپ کے بقول اگر منی پاک ہوتی تو بیانِ جواز کے لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اسے کبھی اپنے کپڑے پر چھوڑ دیتے اور اسی میں نماز ادا فرماتے۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بار بھی منی کے کپڑے میں نماز پڑھنا ثابت نہیں جب تک کہ اسے دھل نہ دیا گیا ہو یا رگڑ کر منی زائل نہ کر دی گئی ہو۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ منی ناپاک ہے۔ (کشف الاستار ۱/۱۱۰)

منی کی نجاست پر حدیث سے استدلال:

پھر صدر الشریعہ نے حدیث شریف سے منی کی نجاست پر استدلال فرمایا۔ فرماتے ہیں:

حضرت عمار بن یاسر کی حدیث منی کی نجاست پر دلیل ہے جسے دار قطنی نے روایت کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ میرے پاس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اس حال میں کہ میں ایک برتن میں کنویں سے پانی نکال رہا تھا۔ فرمایا: عمار تم کیا کر رہے ہو؟ عرض کی: یارسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، میرے کپڑے میں رینٹھ لگ گیا تھا جس کی وجہ سے میں اپنا کپڑا دھل رہا تھا۔ ارشاد فرمایا: اے عمار! کپڑا پانچ وجہ سے دھلا جاتا ہے۔ پاخانہ، پیشاب، قے، خون،

منی۔تمہارے رینٹھ،اور تمہاری آنکھوں کے آنسو،اور تمہارے برتن کا پانی برابر ہیں۔

کشف الاستار میں ہے:

ویدل علی نجاسة المني ما رواه الدارقطني عن عمار بن یاسر قال أتی عليّ رسول الله ﷺ وأنا علی بیر أدلو ماء في رکوة، قال: یا عمار ما تصنع؟ قلت: یارسول الله! بأبي انت وأمي أغسل ثوبي من نخامة أصابته، فقال: یا عمار انما یغسل الثوب من خمس: الغائط والبول والقيء والدم والمني یا عمار. ما نخامتک ودموع عینیک والماء الذي في رکوتک الا سواء.

لیکن اس حدیث کی سند پر بیہقی نے اعتراض کیا ہے۔فرماتے ہیں کہ حضرت علی بن زید سے صرف ثابت بن حماد نے روایت کیا ہے۔اور ثابت بن حماد ضعیف ہیں۔اور متہم بالوضع ہیں۔ان سے منکر اور مقلوب روایتیں مروی ہیں۔اور علی بن زید حجت نہیں۔

فتح القدیر میں اس کا جواب یہ دیا گیا کہ طبرانی کبیر میں اس کی متابعت موجود ہے۔جسے حماد بن سلمہ نے علی بن زید سے روایت کیا ہے۔تو بیہقی کا یہ کہنا کہ علی بن زید سے صرف ثابت بن حماد نے روایت کیا یہ باطل ہے۔اور بیہقی کا علی بن زید کے بارے میں کہنا کہ ''حجت نہیں'' اس کا جواب یہ ہے کہ مسلم نے ان سے روایت لی ہے۔عجلی نے انھیں ''لاباس بہ'' کہا، حاکم نے مستدرک میں ان سے روایت لی ہے۔ترمذی نے انھیں صدوق کہا۔اور ثابت بن حماد کے بارے میں بیہقی کا ''متہم بالوضع'' کہنا،تو اس سلسلے میں بھر پور جستجو کے بعد اندازہ ہوا کہ بیہقی کے علاوہ کسی نے ایسا نہیں کہا۔(ملخصاً کشف الاستار ۱/۱۱۱)

ممامست النار سے وضو کی بحث اور ابوداود کے قول کا جواب:

آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ اس میں علما کا اختلاف ہے۔حنفیہ بلکہ جمہور علمائے امت کے نزدیک اس سے وضو واجب نہیں ہوتا۔جب کہ بعض صحابہ اور تابعین اس کے قائل ہیں۔مثلاً حضرت ابوہریرہ، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت ابوایوب انصاری، حضرت حسن بصری وغیرہ۔ان کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں ارشاد ہوا: ''توضؤا مما مست النار''۔نیز اس مفہوم کی روایتیں حضرت ابوطلحہ، زید بن ثابت، ام المومنین ام حبیبہ، ابوہریرہ؛ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہیں۔جب کہ جمہور ائمہ کی دلیل وہ تمام روایات ہیں جن میں ہے کہ

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آگ پر پکی ہوئی چیز تناول فرمایا، پھر وضو کیے بغیر نماز ادا فرمائی۔ اس سلسلے میں حضرت ابن عباس، ام المومنین ام سلمہ اور جابر بن عبداللہ، ابورافع، سوید بن نعمان، اور ابوہریرہ سے حدیثیں مروی ہیں۔ امام طحاوی نے ان تمام صحابہ کی حدیثیں تخریج کی ہیں۔ حضرت جابر کی دو روایتیں ابوداؤد نے نقل کیں۔ ابن جریج کی سند سے یہ روایت:

اخبرني محمد بن المنكدر قال سمعت جابر بن عبدالله يقول قربت للنبي صلى الله عليه وسلم خبزاً ولحماً فاكل ثم دعا بوضوء فتوضأ به ثم صلى الظهر ثم دعا بفضل طعامه فاكل ثم قام الى الصلوة ولم يتوضأ.

اور شعیب ابن ابی حمزہ کی سند سے یہ روایت نقل کی:

عن محمد بن المنكدر عن جابر قال كان آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما غيرت النار.

یہ حدیث اس کی دلیل ہے کہ ''مما مست النار'' سے وضو کا حکم منسوخ ہوگیا۔ کیونکہ آخری امر جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے وہ وضو نہ کرنا ہے۔ تو یہ حدیث ''توضؤا مما مست النار'' کی ناسخ ہے۔

لیکن امام ابوداؤد نے حضرت جابر کی دونوں روایتیں پیش کرنے کے بعد فرمایا: وهذا إختصار من الحديث الاول. امام بیہقی فرماتے ہیں کہ امام ابوداؤد کے اس جملے سے اس طرف اشارہ ہے کہ آخر الامرین کی حدیث سے وضو مما مست النار کے نسخ کا دعویٰ درست نہیں۔ کیونکہ دوسری حدیث پہلی حدیث کی بطور اختصار حکایت ہے۔ کیونکہ یہ حدیث جس میں فرمایا گیا: آخر الامرین ترک وضو ہے۔ اس پر دلیل نہیں کہ ترکِ وضو مطلقاً آخر الامرین ہے، بلکہ اس واقعہ کا آخر الامرین ہے۔ جیسا کہ پہلی روایت میں ہے کہ پہلے تناول فرمایا، پھر وضو کیا، نماز ادا فرمائی۔ پھر تناول کیا، اور وضو نہ کیا، نماز ادا فرمائی۔ تو دو امر یعنی پہلی بار کھا کر وضو فرمایا، دوسری بار کھا کر وضو نہ کیا۔ اس سے نسخ ثابت نہ ہوگا، کیونکہ ممکن ہے کہ ''توضؤا مما مست النار'' اس واقعہ کے بعد کا ارشاد ہو۔ تو حضرت جابر کی یہ حدیث ''وضو مما مست النار'' کے لیے ناسخ نہ ہوگی۔

اس شبہہ کا بڑی تحقیقی جواب حضرت صدر الشریعہ نے دیا ہے۔ ارشاد فرماتے ہیں:

امام ابوداؤد کا یہ قول بلا دلیل ہے۔ کیونکہ پہلے گوشت تناول فرمانے کے بعد جو وضو فرمایا،

ثابت نہیں کہ وہ اسی کھانے کی وجہ سے تھا۔ ہوسکتا ہے کسی حدث کی بنا پر ہو، تو جب تک یہ بات ثابت نہ ہو کہ پہلی بار کھا کر جو وضو فرمایا وہ کھانے کی وجہ سے تھا، اُس وقت تک یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وضو کرنا اول امر تھا اور ترک وضو آخر امر تھا۔ اور آخر الامرین سے مراد اسی واقعہ کا آخر الامرین ہے، یہ بات بلا دلیل ہوگئی۔ بالفرض اگر مان بھی لیا جائے کہ اولاً وضو کرنا کھانے کی وجہ سے تھا، اور پھر کھا کر وضو نہ فرمایا۔ ممکن ہے کہ اس مجلس کا آخر الامرین مطلقاً آخر الامرین ہو۔ تو جب تک اس واقعہ کے بعد اس کے خلاف آپ کا قول یا عمل ثابت نہ ہو، حدیث اول سے یہ اختصار مضر نہ ہوگا۔ نیز محققین علما نے اس حدیث سے وضو مما مست النار کو منسوخ مانا ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ حدیث حدیثِ اول کا اختصار نہیں۔ اور اگر حدیث اول کا اختصار بھی مان لیا جائے تو صحابہ کرام کا عمل اس بات کی دلیل ہے کہ یہ آخر الامرین صرف اسی واقعہ کا نہیں تھا۔ بلکہ مطلقاً آخر الامرین تھا ،مثلاً کبار صحابہ ابو بکر وعثمان وعلی وابی بن کعب رضی اللہ عنہم نے مما مست النار سے وضو نہیں کیا۔ (کشف الاستار اول ۱۴۹)

اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟

آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ امام احمد بن حنبل کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے، باقی ائمہ کرام کے نزدیک نہیں ٹوٹتا۔ اس مسئلہ کے بیان میں محشی نے علامہ نووی کی ایک جامع عبارت نقل فرمائی، جس کا مفاد یہ ہے کہ جمہور صحابہ وتابعین وائمہ مجتہدین اس سے نقضِ وضو کے قائل نہیں۔ لیکن امام احمد، حضرت اسحٰق بن راہویہ اور جمہور محدثین نقضِ وضو کے قائل ہیں۔ نقضِ وضو کے قائلین جابر بن سمرہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: کیا گائے کا گوشت کھا کر وضو کریں؟ فرمایا: چاہو تو کرو، چاہو تو نہ کرو۔ پھر پوچھا: اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کریں؟ فرمایا: ہاں وضو کرو۔

جمہور نے اس حدیث کے جواب میں حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت پیش کی ہے:

کان آخر الامرین من رسول الله صلی الله علیه وسلم ترک الوضوء مما مست النار" .

یعنی حضور اقدس ﷺ کا آخری معاملہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو نہ کرنا تھا۔

امام نووی کی رائے:

اس قدر بیان کے بعد امام نووی نے اس پر یہ تبصرہ کیا:

جابر بن عبداللہ کی حدیث عام ہے اور جابر بن سمرہ کی حدیث خاص ہے، اور خاص کو عام پر تقدم حاصل ہے۔ گویا امام نووی نے اونٹ کے گوشت سے نقض وضو کے موقف کو ترجیح دینے کی کوشش کی ہے۔

امام نووی کی رائے پر صدر الشریعہ کا ایراد:

امام نووی کی عبارت نقل کرنے کے بعد حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

امام نووی کا جابر بن سمرہ کی روایت کو خاص اور جابر بن عبداللہ کی روایت کو عام قرار دینا، اس سے اگر عام اور خاص اصطلاحی مقصود ہے تو یہ تسلیم نہیں۔ اور اگر ہو بھی تو احناف کے نزدیک عام بھی افادۂ حکم میں خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے، اور خاص کو منسوخ کر سکتا ہے۔ لہٰذا جابر بن عبداللہ کی حدیث جو عام ہے وہ جابر بن سمرہ کی حدیث خاص کی ناسخ ہے۔ کیونکہ یہ عام متاخر ہے اور تعارض کے وقت جو متاخر ہوگا وہی ناسخ ہوگا اور جو متقدم ہو وہ منسوخ ہوگا۔ اسی لیے امام طحاوی نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری معاملہ آگ پر پکی چیز کھانے سے وضو نہ کرنا تھا۔ جب کہ پہلے آپ اس سے وضو فرماتے تھے۔ اور 'آگ پر پکی چیز' میں اونٹ کا گوشت ہو یا کسی اور جانور کا، سب برابر ہیں۔ تو جابر بن سمرہ کی روایت منسوخ قرار پائی۔

مزید فرماتے ہیں:

یہ سب کچھ اس وقت ہے جب کہ وضو سے مراد وضوئے شرعی ہو، اور اگر وضو سے مراد وضوئے لغوی (ہاتھ منہ دھونا، کلی کرنا) ہو تو نسخ کے قول کی ضرورت نہیں، بلکہ اونٹ کے گوشت میں یہ حکم موکد ہوگا، کیونکہ اس کا گوشت سخت ہوتا ہے اور کھانے والے کے ہاتھ پر اس کی چکناہٹ کا غلبہ ہوتا ہے۔ اور ہاتھ دھونے پر وضو کا اطلاق حدیث شریف میں بھی وارد ہوا ہے، ارشاد ہے:

"الوضوء قبل الطعام ینفي الفقر وبعده ینفي اللمم".

یعنی کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے سے فقر دور ہوتا ہے، اور کھانے کے بعد ہاتھ دھونے سے بیماری دور ہوتی ہے۔

ترمذی شریف میں حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں:
میں نے توریت میں پڑھا ہے کہ کھانے کی برکت کھانے کے بعد ہاتھ دھونے میں ہے، تو میں نے اسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا، آپ نے فرمایا:

"برکة الطعام الوضوء قبله والوضوء بعده".

یعنی کھانے کی برکت پہلے ہاتھ دھونے میں ہے اور بعد میں ہاتھ دھونے میں ہے۔ (کشف الاستار ۱/۱۵۸)

مسِ ذکر ناقضِ وضو نہیں:

یہ مسئلہ بھی بڑا معرکۃ الآراء ہے۔ اس مسئلہ میں ائمہ اعلام کے دو فریق ہیں۔ ایک فریق اس کا قائل ہے کہ باطن کف سے بلا حائل عضو تناسل چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ جب کہ دوسرا فریق اس بات کا قائل ہے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ فریق اول میں امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل اور دیگر علمائے کرام ہیں۔ جب کہ فریق ثانی میں امام ابوحنیفہ، امام سفیان ثوری اور دیگر حضرات ہیں۔

فریق اول کی دلیل حضرت بسرۃ بنت صفوان کی روایت ہے، جسے ترمذی نے اپنی سند سے تخریج کی: حضرت عروہ بن زبیر حضرت بسرہ بنت صفوان سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من مس ذكره فلايُصل حتى يتوضأ. (ترمذی اول باب الوضو من مس الذكر)

ترجمہ: جو اپنے عضو مخصوص کو چھوئے تو نماز نہ پڑھے جب تک کہ وضو نہ کر لے۔

لیکن امام ترمذی نے ہی دوسرے باب میں حضرت طلق بن علی کی حدیث ذکر کی، جس سے فریق ثانی نے استدلال کیا ہے:

عن قيس بن طلق بن علي الحنفي عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: وهل هو الامضغة منه أو بضعة منه. (باب ترک الوضوء من مس الذكر)

ترجمہ: حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: وہ (عضو تناسل) اس کے جسم کا ایک ٹکڑا ہی تو ہے۔

یعنی جس طرح کسی اور عضو کے چھونے سے وضو نہیں جاتا، اس کے چھونے سے بھی وضو نہ ٹوٹے گا۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

بسرہ بنت صفوان کی روایت کا مفاد یہ ہے کہ مس ذکر ناقض وضو ہے، جب کہ طلق بن علی کی روایت کا مفاد یہ ہے کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں۔ دونوں روایتیں ایک دوسرے کی معارض ہیں۔ اور دونوں کی سندوں پر کلام کیا گیا ہے۔ جس کا طرفین نے جواب بھی دیا ہے۔ امام ابن ہمام نے دونوں کی سندوں پر کلام کے باوجود دونوں روایتوں کو کم از کم حسن قرار دیا ہے۔ اب ایسی صورت میں ترجیح کی ضرورت ہوگی۔ تو احناف نے بسرہ کی روایت پر طلق بن علی کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ اس بنا پر کہ مردوں کا بیان عورتوں کے بیان کے مقابل لائق ترجیح اور قابل اعتبار ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرد کی شہادت دو عورتوں کی شہادت کے برابر قرار دی گئی ہے۔

بسرہ بنت صفوان کی روایت پر کلام:

بسرہ کی روایت کو دو سندوں کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ ایک: **عن هشام عن عروة عن بسرة.** اور دوسری: **عن هشام عن عروة عن مروان عن بسرة۔** دوسری سند سے امام طحاوی نے یہ حدیث یوں ذکر کی ہے۔

> **عن عروة انه تذاكر هو ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثتني بسرة بنت صفوان أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من مس الفرج فكان عروة لم يرفع بحديثها رأساً فأرسل مروان اليها شرطياً فرجع فأخبرهم انها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من مس الفرج.**

ترجمہ: حضرت عروہ اور مروان کے درمیان مس ذکر سے وضو کا تذکرہ چھڑ گیا، مروان نے کہا مجھے بسرہ بنت صفوان نے بتایا کہ انھوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو مس ذکر سے وضو کا حکم دیتے ہوئے سنا۔ لیکن عروہ نے بسرہ کی حدیث پر توجہ نہ دی۔ تو مروان نے بسرہ کے پاس ایک شرطی بھیجا، اس نے واپس آکر بتایا کہ بسرہ نے کہا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ مس فرج سے وضو کا حکم دیتے تھے۔

امام طحاوی پر پہلا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام طحاوی نے فرمایا کہ حضرت عروۃ کا بسرہ کی حدیث پر توجہ نہ دینے کی وجہ یا تو یہ تھی کہ بسرۃ سے اس مسئلے میں حدیث لینا درست نہیں۔ یا انھوں نے مروان کو غیر معتبر مانا ہو۔ (۱۶۰/۱)

اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ اس سے مروان کی تضعیف ثابت نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ بھی تو ہوسکتی ہے کہ مس ذکر سے وضوٹوٹنا خلاف قیاس ہے، جس کے بارے میں عروہ نے اس سے پہلے کچھ نہ سنا ہو۔ لہٰذا اس بات پر کان نہ دھرا، لیکن جب مروان نے شرطی بھیجا، اور اس نے جاکر بسرہ سے اس کی تصدیق کر کے حضرت عروہ کو بتایا تو وہ خاموش ہو گئے۔

صدرالشریعہ نے اس اعتراض کا یہ جواب تحریر فرمایا:

حضرت عروہ کے نزدیک اگر مروان لائق اعتماد ہوتے تو ان کے بیان پر توجہ نہ دینے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ مروان معتمد اور ثقہ ہوں، اور بیان کریں کہ بسرہ سے سنا ہے، تو عروہ کو ان کی خبر قبول کرنا لازم تھا۔ اور مروان کو ضرورت نہ پڑتی کہ وہ بسرہ کے پاس شرطی بھیج کر تصدیق چاہتے۔ نیز حضرت عروہ کو بھی ضرورت نہ ہوتی کہ بسرہ کے پاس جاکر اس کی تصدیق چاہتے جیسا کہ نقضِ وضو کے قائلین کہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت عروہ کو نہ تو مروان کے بیان پر اطمنان ہوا، نہ شرطی کی خبر پر۔

حضرت صدرالشریعہ علیہ الرحمہ کے الفاظ یہ ہیں:

والجواب أن مروان لو كان عند عروة في حال من يقبل روايته فلا وجه لعدم رفعه بذلك رأساً لانه لما اخبر انه سمع من بسرة هذا الحديث وهو عنده لو كان ثقة ثبتاً فيجب عليه قبول خبره، ولم يحتج مروان الى ان يبعث شرطياً له لتصديقها خبره، وايضاً لم يحتج عروة الى ان يذهب الى بسرة ويسمع الخبر منها كما يقول القائلون بنقض الوضوء فثبت ان عروة لم يطمئن بخبر مروان ولابخبر شرطيه. (كشف الاستار اول ١٦١)

امام طحاوی پر دوسرا اعتراض اور صدرالشریعہ کا جواب:

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ جس طرح حضرت عروہ نے بسرہ بنت صفوان کی اس روایت کو لائق اعتنا نہ سمجھا، یوں ہی ربیعہ نے بھی اس روایت پر اعتراض کیا۔ ربیعہ کہتے ہیں کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض پر رکھ دوں تو میرا وضو نہ ٹوٹے گا۔ اور مس ذکر سے ٹوٹ جائے گا؟۔ تو آلہ تناسل کا چھونا آسان ہے یا خون اور حیض کا؟ کیا اس طرح کوئی حکم دے سکتا ہے؟ اور حدیث بسرہ پر عمل کرسکتا ہے؟۔ واللہ اگر بسرہ اس جوتے کے بارے میں بھی گواہی دیں تو میں ان کی گواہی کو کافی

نہیں قرار دے سکتا۔ (کیونکہ تنہا ایک عورت کی شہادت کافی نہیں) تو نماز تو دین کا رکن ہے۔ اور اس کا قیام طہارت سے ہوتا ہے، تو صحابہ کرام میں اس دین کو قائم کرنے والی صرف بسرہ ہی رہ گئی تھیں؟۔ امام طحاوی کی عبارت یہ ہے۔

حدثنا يونس قال اخبرنا ابن وهب قال اخبرني زيد عن ربيعة انه قال لو وضعت يدي في دم أو حيضة ما نقض وضوئي فمس الذكر أيسر أم الدم أم الحيضة قال وكان ربيعة يقول لهم ويحكم مثل هذا ياخذ به أحد ويعمل بحديث بسرة؟ والله لو أن بسرة شهدت على هذه النعل لما اجزت شهادتها انما قوام الدين الصلوٰة وانما قوام الصلوٰة الطهور فلم يكن في صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم من يقيم هذا الدين الا بسرة. (کشف الاسرار اول ۱۶۱)

امام طحاوی کی اس عبارت پر یہ اعتراض وارد کیا گیا کہ یہ خبر کو قیاس سے رد کرنا ہے، جو درست نہیں۔ کیونکہ منقول پر قیاس سے معارضہ قابل توجہ نہیں۔ اسی لیے تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ایک حدیث کی بنا پر قہقہہ فی الصلوٰۃ کو ناقض وضو قرار دیا، جس پر امام شافعی نے قیاس سے ایراد کیا، مگر اس ایراد کا حدیث قہقہہ کے ثبوت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ یہ "رد الخبر بالقیاس" ہے۔ یہی معاملہ یہاں پر بھی ہے۔

حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں:

"یہ حدیث کو قیاس سے رد کرنا نہیں۔ بلکہ حضرت ربیعہ کا مقصد یہ ہے کہ مس ذکر کی حدیث ثابت نہیں۔ اور تنہا بسرہ کا بیان اس باب میں قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ جیسے کہ ان کی تنہا گواہی کافی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس عمل میں تو ہر خاص و عام کا ابتلا ہے۔ پھر بھی کسی صحابی نے یہ حکم بیان نہ کیا، سوائے بسرہ کے، تو جس پر امت کا عمل ہو، اسے صرف ایک خاتون کے کہنے سے کیسے ترک کر دیا جائے؟۔ اسی طرز استدلال سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت کو رد کیا تھا۔ بسرہ کی روایت پر ربیعہ کا اعتراض بالکل ایسا ہی ہے جیسے فاطمہ بنت قیس کی روایت پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا اعتراض۔ لہٰذا اسے "رد الخبر بالقیاس" نہیں قرار دیا جا سکتا۔ رہی بات "قہقہہ فی الصلوٰۃ" کی، تو وہ مس ذکر کی طرح نہیں۔ کیونکہ اس میں مس ذکر کی طرح ابتلائے عام نہیں۔

صدرالشریعہ کی عبارت یہ ہے:

واعترض عليه بعضهم ان ما اسنده بالربيعة انما هو رد بالقياس وهو لم يسمع بمعارضة المنقول الاثرى الى ان الامام الشافعي رد انتقاض الوضوء بالقهقهة على محمد والحسن بن زياد بالقياس ولم يضر۔ذلک في شئ بثبوت الحديث فيه بطرق فكذلک ههنا. اقول ليس هذا ردًا للحديث بالقياس كما ذكر بل حاصل ماقال ربيعة ان حديث مس الذكر غير ثابت وبسرة عنده ليست ممن يقبل خبره في هذا الباب ولذا قال ربيعة لو ان بسرة شهدت الخ يعني هذا الامر مما يبتلى به الخاصة والعامة ولم يثبت من احد من الصحابة هذا الامر فما قال احد الا بسرة فكيف يترک ما عليه الامة بقول هذه كما قال عمر رضى الله تعالىٰ عنه فى حديث فاطمة بنت قيس فقول ربيعة هذا مثل قول عمر رضي الله تعالىٰ عنه والقهقهة في الصلوٰة ليست مثل مس الذكر وليست فيها البلوى العامة فكيف يقاس عليها حديث بسرة. (كشف الاستار اول ۱۶۱)

امام طحاوی پر تیسرا اعتراض اور صدرالشریعہ کا جواب:

امام طحاوی نے حدیث بسرہ کی تخریج میں کئی سندیں ذکر کی ہیں۔ جن میں ایک: ''زہری عن عروۃ'' ہے۔ دوسری: ''زہری عن عبداللہ ابن ابی بکر عن عروۃ'' ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلی سند میں زہری نے تدلیس کی ہے۔ کیونکہ زہری اور عروہ کے درمیان عبداللہ بن ابی بکر ہیں۔ اور ان کی ثقاہت کے بارے میں سفیان بن عیینہ کو کلام ہے۔

اس پر اعتراض یہ ہے کہ علامہ ذہبی نے عبداللہ بن ابی بکر کی توثیق کی ہے۔

صدرالشریعہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ علامہ ذہبی کا قول ابن عیینہ کے قول کے برابر نہیں ہوسکتا۔ فما قال الذهبي لايساوي ما قال إبن عيينة (کشف ۱/۱۶۲)

ایک تیسری سند بھی ہے جس میں زہری اور عروہ کے درمیان عبداللہ بن ابی بکر کی بجائے ابوبکر بن محمد ہیں۔ نیز اس حدیث کو ہشام نے بھی عروہ سے روایت کیا ہے۔ تو کہا جائے گا کہ اس روایت میں ہشام نے تدلیس کی ہے، کیونکہ انھوں نے اسے اپنے والد عروہ سے نہیں سنا، بلکہ ابوبکر

بن محمد سے سنا ہے۔ تو یہ روایت تو ابو بکر بن محمد پرمنی ہوئی، پھر وہاں سے وہی عروہ عن مروان عن بسرۃ ہوئی، تو کیوں کر قابل اعتماد ہوگی؟۔

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ فریق اول اگر چوتھی سند پیش کرے جو زہری اور ہشام دونوں کے علاوہ ہو، مثلاً

"حدثنا محمد ابن الحجاج وربیع المؤذن ثنا أسد ثنا ابن لهيعة قال ثنا أبو الأسود أنه سمع عروة يذكر عن بسرة عن النبي صلى الله عليه وسلم"

تو اس پر ہمارا یہ اعتراض ہوگا کہ اس سند میں تو ابن لہیعہ ہیں۔ اب ابن لہیعہ کی روایت سے کیسے استدلال کرنے لگے؟ جب کہ آپ ان کی تضعیف کر چکے، آپ کا خصم اگر ابن لہیعہ کی روایت سے آپ پر حجت قائم کرے تو اسے حجت نہیں مانتے، اور اپنی تائید وحمایت میں انھیں حجت ماننے لگے؟۔ (متن کشف الاستار ۱/۱۶۴)

امام طحاوی کی اس تنقید پر یہ اعتراض ہے کہ یہ مقام مقامِ تحقیق ہے، مقامِ الزام نہیں۔ لہٰذا یہاں خصم کو اس کے قول (تضعیف ابن لہیعہ) سے الزام دینے سے کام نہ چلے گا۔ اس لیے کہ اگر خصم آپ سے پوچھے کہ ابن لہیعہ آپ کے نزدیک مقبول ہیں، اور ان کی یہ روایت موجود ہے، تو آپ کے پاس اس روایت کا کیا جواب ہوگا؟۔

صدر الشریعہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

"یہ درست نہیں کہ امام طحاوی نے یہ کلام مقامِ تحقیق میں ذکر کیا ہے۔ بلکہ مقام تحقیق آگے آتا ہے، جہاں وہ طلق بن علی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ ابھی تو بسرۃ بنت صفوان کی روایت کے بیان میں مقامِ الزام میں ہیں۔"

اس مقام پر مناسب ہے کہ صدر الشریعہ کی عبارت سے ہی حظ لیا جائے۔ فرماتے ہیں:

أقول: ذكر الطحاوي رحمه الله اولا مذهب الخصم ودلائله وثانيا ما قالت الحنفية فى هذه المسئلة ودلائلهم فالمقام الاول فى ذكر حجة المخالفين فلا بد ان تتم الحجة على اصولهم ومسلماتهم والحديث الذى رواه ابن لهيعة عندهم غير صحيح وابن لهيعة ليس بحجة عندهم فيرد عليهم ما اورد الطحاوى رحمه الله ان خصمكم لو ذكر حديثا برواية ابن لهيعة فانتم تقولون

ان ابن لهيعة ضعيف وحديثه ليس بصحيح فان كان كذلك عندكم فكيف تحتجون بحديث ابن لهيعة وهو عندكم ليس بصحيح واما لو سألنا عن حديث ابن لهيعة فنقول حديثه عندنا صحيح لكن لم نستدل به فكيف يجوز ان يسألنا عن حديثه واما تحقيق المسئلة وبيان الحق فيها فانا نستدل بحديث طلق بن علي وهو حديث صحيح ثابت مستقيم ويؤيده اقوال الصحابة والتابعين والقياس ايضا يشده فهو اولى بالاحتجاج من حديث بسرة وايضا لو قال الخصم ان حديث ابن لهيعة عندكم صحيح فكيف تركتموه فاقول هذا ايضا الزام لا تحقيق فما هو جوابكم فهوجوابنا.(كشف الاستار اول ص ۱۶۴)

ترجمہ: ''اقول: امام طحاوی نے اولاً فریق مخالف کا مذہب اور دلائل ذکر کیے، پھر اس مسئلہ میں حنفیہ کا موقف اور دلائل بیان کیے۔ تو پہلا مقام تو مخالفین کے استدلال کے ذکر میں ہے، تو ضروری ہے کہ حجت واستدلال انھیں کے اصول پر مکمل ہو۔ اور ابن لہیعہ کی روایت تو ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ ان کے نزدیک حجت نہیں۔ تو ان پر امام طحاوی کا یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ کا حریف اگر ابن لہیعہ کی روایت پیش کرے تو فوراً ضعیف کہہ دیتے ہیں، اگر ابن لہیعہ آپ کے نزدیک حجت نہیں تو آپ ان کی روایت سے کیسے استدلال کرنے لگے؟ ہاں، ہم سے ابن لہیعہ کے بارے میں پوچھو تو ہم کہیں گے کہ ہمارے نزدیک ان کی روایت صحیح ہے۔ لیکن ہم نے ان سے استدلال نہیں کیا۔ تو ان کی روایت کے بارے میں ہم سے پوچھنا کیسے درست ہوگا؟ جہاں تک مسئلہ کی تحقیق کی بات ہے تو ہم طلق بن علی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں اور وہ روایت بالکل صحیح اور ثابت ہے۔ اور اس کی تائید اقوال صحابہ اور اقوال تابعین سے ہوتی ہے اور قیاس سے بھی اسے تقویت ملتی ہے۔ تو طلق بن علی کی روایت بسرہ کی روایت سے زیادہ لائق استدلال ہے۔ اگر آپ کہیں کہ ابن لہیعہ کی روایت تو آپ لوگوں کے نزدیک صحیح تھی، تو اسے کیوں چھوڑ دیا؟ ہم کہیں گے: یہ بھی الزام ہے، تحقیق نہیں۔ وہاں جو آپ کا جواب ہوگا وہی یہاں ہمارا جواب ہوگا''۔

حنفیہ پر اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

بسرۃ بنت صفوان کی روایت کی تائید میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی بھی ایک روایت

ہے جس سے فریق اول نے استدلال کیا ہے، جسے حاکم نے مستدرک میں اور امام احمد نے اپنی مسند میں درج فرمایا ہے۔ امام طحاوی نے اس کی یہ سند ذکر کی ہے:

"حدثنا يونس حدثنا معن عن يزيد بن عبدالملک عن المقبري عن أبي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أفضى بيده الى ذكره ليس بينهما ستر ولاحجاب فليتوضأ."

فریق اول کی طرف سے یہ کہا گیا کہ یہ روایت حضرت ابوہریرہ کی ہے جو حضرت طلق بن علی کی روایت کی ناسخ ہے۔ کیوں کہ حضرت طلق بن علی ہجرت کے ابتدائی ایام میں مدینہ منورہ آئے تھے، جب کہ مسجد نبوی شریف کی تعمیر ہورہی تھی۔ اور حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ تو خیبر کے سال یعنی ساتویں ہجری میں مدینہ منورہ آئے تھے۔

اس کے جواب میں حضرت صدرالشریعہ نے احناف کا یہ قول نقل کیا "ورود طلق اذ ذاک ثم رجوعه لاينفي عوده بعدذلک" یعنی حضرت طلق بن علی کا ہجرت کے ابتدائی ایام میں آکر واپس ہوجانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ پھر کبھی مدینہ منورہ نہ آئے ہوں۔ گویا اس بات کا احتمال ہے کہ غزوۂ خیبر کے بعد بھی طلق بن علی آئے ہوں، اور اِسی بار یہ حدیث سنی ہو۔ اس صورت میں تو طلق بن علی کی روایت متاخر اور ناسخ ہوگی۔

فاضل لکھنوی کا اعتراض اور صدرالشریعہ کا جواب:

علامہ عبدالحی لکھنوی نے "التعليق الممجد" میں پوری بحث نقل کرنے کے بعد یہ اعتراض کردیا کہ طلق بن علی نے حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کے بعد یہ حدیث سنی ہو یہ احتمال باطل ہے۔ جس کی دلیل نسائی کی یہ روایت ہے:

عن قيس بن طلق بن علي عن أبيه قال خرجنا وفداً حتى قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه وصلينا معه فلما قضى الصلوٰة جاء رجل كأنه بدوي فقال يارسول الله ماترى في رجل مس ذكره في الصلوٰة قال هل هو الا مضغة منک أو بضعة منک."

ترجمہ: حضرت طلق بن علی سے مروی ہے کہ ہم لوگ وفد کی صورت میں بارگاہِ رسالت میں حاضر ہوئے، اور آپ کے دست اقدس پر بیعت کی اور آپ کے ساتھ نماز ادا کی۔ نماز کے

بعد ایک دیہاتی جیسا شخص آیا اور کہنے لگا، یا رسول اللہ! اس شخص کے بارے میں کیا حکم ہے جس نے نماز میں اپنے عضو تناسل کو چھوا؟۔ ارشاد فرمایا: وہ تمہارے جسم کا ایک ٹکڑا ہی تو ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث اس وقت سنی تھی جب وہ بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئے تھے۔ اور معلوم ہے کہ طلق بن علی کی آمد پہلے سال تھی، اور دوبارہ آنا ثابت نہیں۔ (التعلیق الممجد شرح موطا امام محمد ص ۵۱)

حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ اس کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:

مجیب نے تو یہ کہا تھا کہ "ہو سکتا ہے طلق بن علی نے ابو ہریرہ کے بعد یہ حدیث سنی ہو، تو یہ کیسے دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ طلق بن علی کی روایت منسوخ ہے؟۔" ابطال دعویٰ کے لیے تو مجرد احتمال ہی کافی ہے۔ اور یہاں احتمال ہے کہ طلق بن علی نے یہ حدیث حضرت ابو ہریرہ کے بعد سنی ہو، اگر دوبارہ آنا ثابت نہیں تو نہ آنا بھی ثابت نہیں۔ اور اسی قدر احتمال کافی ہے۔ رہی نسائی کی مذکورہ روایت، تو اس کا مفاد تو یہ ہے کہ طلق بن علی نے بارگاہ رسالت میں حاضری پر یہ حدیث سنی تھی (اور یہ حاضری پہلے سال ہوئی تھی) لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ پھر دوسری بار حاضری نہ ہوئی۔ تو اس احتمال کے ساتھ نسخ کا دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے؟۔

صدر الشریعہ کا دوسرا جواب انھیں کے الفاظ میں ملاحظہ کریں۔ فرماتے ہیں:

و أقول ثانياً: ان اسلام أبي هريرة وان كان متأخراً عن قدوم طلق بن علي لكن لايلزم ان حديث أبي هريرة متأخر من حديث طلق بن علي لأن اباهريرة كثيراً ما يروي عن غيره من الصحابة رضي الله عنهم ويقول: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" فيمكن أن يكون أبوهريرة سمع هذا الحديث من غيره فلايلزم تأخر حديث أبي هريرة عن حديث طلق. (كشف ١٧٥/١)

ترجمہ: دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کا اسلام اگر چہ طلق بن علی کی حاضری سے متاخر ہے، لیکن اس سے لازم نہیں کہ ابو ہریرہ کی حدیث بھی طلق بن علی کی حدیث سے متاخر ہو۔ اس لیے کہ ابو ہریرہ بسا اوقات دیگر صحابہ کرام سے روایت لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا"۔ ممکن ہے ابو ہریرہ نے یہ حدیث بھی کسی صحابی سے سنی ہو، تو ضروری نہیں کہ ابو ہریرہ کی حدیث طلق بن علی کی حدیث سے متاخر ہو۔

اور یہ بات فاضل مذکور کے قول سے بھی بطور تائید نقل کی کہ کوئی متاخر الاسلام صحابی کوئی

حدیث بیان کرے اس سے لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث بھی متاخر ہو۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس صحابی نے کسی متقدم صحابی سے یہ حدیث سنی ہو اور اسے روایت کردیا ہو۔ واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔(۱)

پھر صدرالشریعہ فرماتے ہیں:

یہ سب گفتگو اس تقدیر پر ہے کہ ابو ہریرہ کی مذکورہ روایت ثابت ہو، جب کہ محدثین نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کی سند میں ایک راوی یزید بن عبدالملک کی تضعیف کی گئی ہے۔ جس کی صراحت امام طحاوی نے بھی کی۔ (ملخصاً کشف الاستار ۱/۵۷)

امام ابن ہمام نے فتح القدیر میں اور علامہ عینی نے بنایہ میں اور محدث سورتی نے التعلیق المجلی میں اس مسئلہ پر طرفین کے دلائل ومباحث، وجوہِ طعن، اور اسبابِ ترجیح پر مشتمل تفصیلی گفتگو فرمائی ہے۔ جس کا خلاصہ حضرت صدرالشریعہ علیہ الرحمہ نے کشف الاستار میں اس مقام پر جمع فرمادیا ہے۔ پھر اپنی تحقیق پیش کی ہے۔ یہ مقام بھی شائقین علم کے لیے لائق مطالعہ ہے۔

مسح علی الخفین کا بیان

مسح علی الخفین کے جواز کے لیے احناف کے نزدیک شرط یہ ہے کہ طہارت کے بعد موزے پہنے۔ "وقتِ حدث" طہارت ہو یا "وقتِ لبس" طہارت ہو، دونوں صورتوں میں حدث کے بعد وضو کریں تو موزے پر مسح کیا جاسکتا ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہوا کہ کوئی پورا وضو کر کے موزے پہنے، یا صرف پاؤں دھوکر موزے پہن لے، پھر بقیہ اعضائے وضو دھولے، اب حدث ہو تو اِن دونوں صورتوں میں موزوں پر مسح جائز ہے۔

لیکن دیگر ائمہ فرماتے ہیں کہ "وقتِ لبس" طہارت کاملہ ہونی چاہیے۔ صرف پاؤں دھوکر موزے میں ڈال لے۔ پھر بقیہ اعضائے وضو دھوئے تو اب مسح علی الخفین اسے جائز نہیں۔ ائمہ کرام میں جو وضو میں ترتیب کی فرضیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک تو سرے سے وضو ہی نہ ہوا۔ اور جو ترتیب کی فرضیت کے قائل نہیں ان کے نزدیک وضو تو ہو جائے گا، لیکن مسح علی الخفین کی شرط نہ پائی گئی، جو یہ ہے کہ موزہ طہارت کاملہ کے بعد پہنا جائے۔

---

(۱) التعلیق الممجد صفحہ ۵۱ پر فرماتے ہیں: ان روایة الصحابي المتأخر الاسلام لایستلزم تأخر حدیثه فیجوز أن یکون المتأخر سمعه من صحابي متقدم فرواه بعد ذلک.

صاحبِ ہدایہ پر حافظ ابن حجر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

مسح علی الخفین کے باب میں امام طحاوی نے حضرت ابو بکرہ کی حدیث تخریج کی ہے، جس سے شوافع نے احناف کے مذکورہ موقف پر اعتراض کیا ہے۔ وہ روایت یہ ہے۔

عن أبي بكرة عن النبي صلى الله عليه وسلم للمسافر ثلث وللمقيم يوم وليلة مسحاً على الخفين اذا لبستهما على طهارة.

یعنی مسح علی الخفین کی مدت مسافر کے لیے تین دن تین رات ہے اور مقیم کے لیے ایک دن ایک رات ہے جب کہ دونوں موزے طہارت پر پہنے ہوں۔

علامہ ابن حجر فرماتے ہیں: کہ حدیث کا یہ جملہ "**اذا لبستهما على طهارة**" اس بات کی دلیل ہے کہ طہارت "وقتِ لبس" شرط ہے، جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں، نہ کہ "وقت حدث"۔

نیز علامہ ابن حجر نے صاحب ہدایہ کی عبارت ذکر کر کے اس پر اعتراض کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

لكن قال صاحب الهداية من الحنفية شرط اباحة المسح لبسهما على طهارة كاملة، وقال: والمراد بالكاملة وقت الحدث لا وقت اللبس، ففي هذه الصورة اذا أكمل الوضوء ثم أحدث جاز له المسح لأنه وقت الحدث كان على طهارة كاملة. اهـ والحديث حجة عليه لانه جعل الطهارة قبل لبس الخف شرطاً لجواز مسح الخف، والمعلق بشرط لايصح الا بوجود ذلك الشرط وقد سلم أن المراد بالطهارة الكاملة. (کشف الاستار ۱/۱۹۱)

یعنی احناف میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین کے جواز کی شرط یہ ہے کہ دونوں موزے طہارت کاملہ پر پہنے جائیں، اور طہارتِ کاملہ سے مراد وقتِ حدث طہارت کاملہ ہو، نہ کہ وقتِ لبس۔ لہٰذا اگر دونوں پاؤں دھو کر موزے پہنے پھر وضو مکمل کر لے پھر حدث ہو تو خفین پر مسح جائز ہے۔ کیونکہ وقتِ حدث طہارت کاملہ پر تھا۔ لیکن یہ حدیث صاحبِ ہدایہ کے خلاف حجت ہے۔ کیونکہ اس حدیث نے مسح خف کے جواز کے لیے طہارت قبلِ لبس کو شرط قرار دیا ہے۔ اور جو حکم کسی شرط پر معلق ہو وہ اسی وقت درست ہوگا جب کہ وہ شرط پائی جائے۔ اور یہ تو صاحبِ ہدایہ نے تسلیم کر لیا ہے کہ طہارت سے مراد طہارتِ کاملہ ہے۔

حضرت صدر الشریعہ نے علامہ ابن حجر کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

صاحبِ ہدایہ پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیونکہ انھوں نے یہ نہ کہا کہ "وقتِ لبس" طہارت

کاملہ شرط ہے۔ بلکہ یہ کہا کہ ''وقتِ حدث'' طہارت کاملہ شرط ہے۔ لہٰذا کوئی دونوں پاؤں دھو کر موزے پہن لے پھر وضو مکمل کرے، پھر حدث ہو تو مسح کر سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ موزہ حدث کو قدم تک پہنچنے سے مانع ہے۔ تو اسی وقتِ منع طہارت کاملہ کی رعایت کی جائے گی۔ لہٰذا اس وقت وضو اگر مکمل نہ ہو تو موزہ مانع حلول حدث نہ ہوگا۔ حدیثِ مذکور صاحب ہدایہ پر حجت نہیں۔ اس لیے کہ نص حدیث ''اذا لبستھما علی طھارۃ'' کا یہ معنی مفہوم نہیں ہوتا کہ دونوں پاؤں کو خفین میں داخل کرنا طہارت کاملہ کے بعد ہونا چاہیے۔ بلکہ یہ مفہوم ہے کہ دونوں موزے اس حال میں پہنے کہ دونوں پاؤں طاہر ہوں۔ تو ہم نے اس سے یہ مفہوم اخذ کیا کہ طہارت کی شرط جوازِ مسح کے لیے ہے۔ خواہ طہارت وقتِ لبس حاصل ہو یا وقتِ حدث۔ اور اسے وقتِ لبس کی قید سے مقید کرنا امر زائد ہے، جو حدیث کی عبارت سے نہیں سمجھی جاتی۔ اس کی دلیل ایک دوسری حدیث ہے جسے امام بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے یوں روایت کیا ہے:

كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاهويت لأنزع خفيه فقال دعهما فاني أدخلتهما طاهرتين فمسح عليهما.

ترجمہ: حضرت مغیرہ بن شعبہ فرماتے ہیں کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھا تو آپ کے موزے اتارنے کے لیے جھکا، تو آپ نے فرمایا: انھیں چھوڑ دو کہ میں نے انھیں اس حال میں پہنا ہے کہ دونوں پاؤں طاہر تھے، پھر آپ نے ان پر مسح فرمایا۔

اس حدیث شریف میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح علی الخفین کو اس پر معلق فرمایا کہ دونوں پاؤں کو موزے میں اس حال میں ڈالا کہ دونوں پاؤں پاک تھے، نہ یہ کہ سارے اعضا پاک تھے۔ تو یہ تو ان تمام صورتوں کو شامل ہے کہ دونوں موزے طہارت کاملہ کے بعد پہنے، یا صرف دونوں پاؤں دھو کر پہنے، یا ایک پاؤں دھو کر ایک موزہ پہنے اور دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا موزہ پہنے، پھر بقیہ وضو کر لے۔ تو حدیث مذکور ''وقوع لبس بعد الطھارۃ الکاملۃ'' پر دلالت نہیں کرتی۔ بلکہ حدیث کا معنی یہ ہے کہ دونوں موزے طہارتِ کاملہ کی حالت میں ملبوس ہوں۔

نمازِ جنازہ اور عیدین کے لیے تیمم کے جواز کی بحث:

امام طحاوی نے ایک باب قائم فرمایا: ''کیا جنبی، حائضہ اور بے وضو شخص کے لیے قراءتِ قرآن جائز ہے؟''۔ اس باب میں ایک حدیث ذکر فرمائی، جسے ابو جہم انصاری روایت کرتے ہیں:

أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل فلقيه رجل فسلّم عليه فلم يرُدّ رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أقبل على الجدار فمسح بوجهه ويديه ثم رد عليه السلام. (کشف الاستار ۱/۱۹۹)

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بیر جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے تو ایک شخص ملا اور اس نے آپ کو سلام کیا، آپ نے اسے جواب نہ دیا، یہاں تک کہ دیوار کی طرف آئے اور اس سے اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کیا، پھر اسے سلام کا جواب دیا۔

اس حد تک تو امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا اتفاق ہے کہ تیمم کے لیے شرط ہے کہ پانی موجود نہ ہو، یا موجود ہو تو اس کے استعمال پر قدرت نہ ہو۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پانی کے استعمال پر قدرت کے باوجود نمازِ جنازہ اور عیدین کے لیے تیمم کیا جاسکتا ہے، اگر وضو میں مشغولیت کی بنا پر یہ نماز فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس تیمم کے جواز کے قائل نہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس موقف کے پیش نظر امام نووی شافعی نے مذکورہ حدیث کی تشریح یوں کی ہے:

قال النووي هذا الحديث محمول على أنه صلى الله عليه وسلم كان عادماً للماء حال التيمم فان التيمم مع وجود الماء لايجوز للقادر على استعماله فلا فرق بين أن يضيق وقت الصلوٰة وبين أن يتسع، فلافرق أيضاً بين صلوٰة الجنازة والعيد وغيرهما، وقال أبوحنيفة رحمه الله تعالىٰ يجوز أن يتيمم مع وجود الماء لصلوٰة الجنازة والعيد اذا خاف فوتهما. (کشف الاستار ۱/۱۹۹)

یعنی امام نووی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اس پر محمول ہوگی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت پانی میسر نہ تھا۔ کیونکہ پانی کی موجودگی میں جو اس کے استعمال پر قادر ہو اس کے لیے تیمم جائز نہیں۔ اور اس میں نماز کے وقت کی تنگی اور وسعت کا کوئی فرق نہیں ہے۔ لہٰذا نماز جنازہ عیدین اور دیگر نمازوں کا بھی فرق نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نماز جنازہ اور عیدین کے لیے پانی کی موجودگی میں بھی تیمم کرنا جائز ہے جب کہ ان کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو۔

امام نووی کی اس توضیح پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اس حدیث پاک کو پانی کی عدم موجودگی پر محمول کرنا بہت دور کی بات ہے۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت مدینہ منورہ میں تھے، تو کیسے کہا جاسکتا ہے کہ آپ کو پانی میسر نہ

تھا؟۔ احناف کے نزدیک تیمم ایسی حالت میں بھی جائز ہے جب کوئی شے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، اور اس کا بدل بھی نہ ہو، جیسے نماز جنازہ اور عیدین میں وقت اتنا تنگ ہو کہ اگر وضو یا غسل میں مشغول ہوا تو اس کے فوت کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمم کر سکتا ہے۔ کیوں کہ اگر نماز جنازہ یا عیدین فوت ہوئیں تو ان کا کچھ بدل نہ ہوگا۔ لیکن وقت کی تنگی کی بنا پر فرائض پنج گانہ میں سے کوئی فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے ظاہر الروایہ کے مطابق تیمم کرنے کی اجازت نہیں۔ اس لیے کہ اگر وقتی فریضہ فوت ہو جائے تو "قضا" کی شکل میں اس کا بدل موجود ہے۔ ہاں اگر وقت تنگ ہو اور وقتی فریضہ تیمم کر کے ادا کرلے، پھر وضو کر کے اس کی قضا کرے، تو شرف وقت کے حصول کے لیے ایسا کرنا بہتر ہے، جیسا کہ متاخرین فقہا نے تصریح فرمائی ہے۔

حضرت صدر الشریعہ کے الفاظ یہ ہیں:

اقول حمل هذا الحديث على عدم الماء بعيد كل البعد لانه صلى الله عليه وسلم كان اذ ذاك فى المدينة فكيف يقال انه كان عادما للماء اما عندنا معشر الحنفية فيجوز فى مثل هذه الحالة التيمم اذا فات شئ لا الى بدل كصلوٰة الجنازة والعيد اذا اشتغل الرجل بالوضوء او الغسل وخاف فوتهما فيجوز التيمم واما خوف فوت الفريضة لضيق الوقت فلا يجوز التيمم فى ظاهر الرواية لانه لو فاتت فيكون القضاء بدلا لها فلاحاجة الى التيمم ولوتيمم وصلى ثم توضأ وقضاها فهذا ايضا حسن لتحصيل شرف الوقت كذا قال فقهاء نا المتاخرون. (کشف الاستار ۱/۱۹۹)

نبیذ تمر سے وضو جائز ہے یا نہیں؟

اس بارے میں امام ابوحنیفہ کا قول جواز کا ہے، جب کہ جمہور ائمہ کرام اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔ امام طحاوی نے فریقین کے دلائل پر مشتمل روایتیں نقل کی ہیں۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال لیلۃ الجن کی روایت سے ہے جس میں حضرت عبداللہ بن مسعود نے جب نبیذ پیش کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے وضو کیا اور اسے "ماء طہور" فرمایا۔ یہ حدیث صدر الشریعہ نے بیہقی کی سند سے مفصل درج فرمائی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ایک بار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

تشریف لائے اور فرمایا: مجھے حکم ہوا ہے کہ جن بھائیوں کو قرآن پڑھ کر سناؤں، تم میں سے کوئی شخص میرے ساتھ چلے، جس کے دل میں ذرہ برابر تکبر نہ ہو۔ چنانچہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلا، میرے ساتھ پانی کا ایک برتن تھا، جب ہم کھلی جگہ پہنچ گئے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے گرد ایک لکیر کھینچ دی اور فرمایا: اس دائرے سے باہر نہ نکلنا، ورنہ قیامت تک تمہاری ہماری ملاقات نہ ہو سکے گی۔ مجھے اس دائرے میں چھوڑ کر تشریف لے گئے، اور نگاہوں سے اوجھل ہو گئے، میں اس دائرے میں کھڑا رہا، صبح جب تشریف لائے تو مجھے دائرے میں کھڑا دیکھ کر فرمایا: کھڑے کیوں ہو؟ میں نے عرض کی: اس لیے نہ بیٹھا کہ دائرے سے باہر نہ نکل جاؤں۔ فرمایا: دائرے سے باہر نکل جاتے تو قیامت تک ملاقات نہ ہوتی، کیا تمہارے پاس پانی ہے؟ عرض کی: نہیں۔ فرمایا: اس برتن میں کیا ہے؟ عرض کی: نبیذ ہے۔ فرمایا: میٹھی کھجور اور پاکیزہ پانی۔ پھر اس سے وضو فرمایا اور نماز ادا فرمائی۔ نماز کے بعد دو جن حاضر بارگاہ ہو کر کچھ مطالبہ کرنے لگے۔ فرمایا: کیا میں نے تم لوگوں کے لیے بہتر چیز کا حکم نہ دیا؟ بولے: ہاں، لیکن ہماری خواہش تھی کہ کوئی ہم میں سے آپ کے ساتھ نماز میں شریک ہو۔ فرمایا: تم کس قوم سے تعلق رکھتے ہو؟ بولے: ہم نصیبین والے ہیں۔ فرمایا: یہ دونوں جن اور ان کی قوم کامیاب ہو گئی۔ اس کے بعد آپ نے ان کے لیے کھانے اور چارے کے طور پر ہڈی اور گوبر کا حکم دیا، اور ہمیں ہڈی، گوبر سے استنجا کرنے سے منع فرما دیا۔ (کشف الاستار ار۷/۲۱)

اسی حدیث سے امام ابو حنیفہ کا استدلال ہے کہ اس میں "نبیذِ تمر" کو "ماء طیب" یا "ماء طہور" فرمایا، اور خود وضو بھی فرمایا، اس لیے نبیذِ تمر سے وضو جائز ہے۔

مگر ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف اس کے قائل نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ نبیذ تمر کے علاوہ پانی نہ ہو تو تیمم کیا جائے گا۔ یہ حضرات آیت تیمم سے استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا " یعنی پانی نہ ہو تو تیمم کرو، اور نبیذ تمر مائے مطلق نہیں۔ یہ ائمہ کرام حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث لیلۃ الجن کو ثابت نہیں مانتے۔ کیونکہ دیگر روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود لیلۃ الجن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود نہ تھے۔

لیلۃ الجن میں حضرت ابن مسعود کی شرکت کی بحث:

محدثین کے مابین یہ مسئلہ موضوع بحث رہا ہے کہ لیلۃ الجن میں حضرت عبد اللہ بن مسعود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے یا نہیں؟ حنفی محدثین عموماً یہ موقف رکھتے ہیں کہ آپ لیلۃ الجن میں تھے، جب کہ دیگر محدثین اسے تسلیم نہیں کرتے۔ حضرت امام طحاوی نے اولاً لیلۃ الجن کے تعلق سے حضرت عبد اللہ بن مسعود کی یہ روایت نقل فرمائی جس کا ذکر گزرا، جس سے اس موقع پر ان کا ساتھ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پھر متعدد روایتیں نقل کیں جن سے 'ساتھ نہ ہونا' ثابت ہوتا ہے۔

اس تعلق سے صدر الشریعہ نے ملک العلما علامہ کاسانی کی جو تحقیق بدائع کے حوالے سے درج فرمائی ہے وہ کچھ یوں ہے:

جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ لیلۃ الجن میں حضرت ابن مسعود نہ تھے ان کا دعویٰ باطل ہے، بلکہ اس رات حضرت ابن مسعود ساتھ تھے۔ اس کی پہلی دلیل یہ روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں دائرے میں رکھا تھا۔

دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس پر فقہا نے بالاتفاق عمل کیا ہے۔ وہ یہ کہ اسی موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجا کے لیے ان سے پتھر مانگے، تو وہ دو پتھر اور ایک گوبر کا ٹکڑا لائے، حضور نے دو پتھر لے لیے اور گوبر کو نجس کہہ کر پھینک دیا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود نے عراق میں جب زطی قوم کے افراد کو دیکھا تو فرمایا: یہ لوگ لیلۃ الجن کے جنات سے بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ نیز ایک روایت میں ہے کہ کوفہ میں چند بچے کھیل رہے تھے جن پر آپ کا گزر ہوا تو فرمانے لگے: میں نے اِن سے زیادہ کسی کو اُن جنوں سے مشابہ نہ دیکھا جنھیں لیلۃ الجن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دیکھا تھا۔

دوسری طرف یہ روایتیں بھی ہیں کہ آپ اس موقع پر نہ تھے۔ مثلاً آپ کے صاجزادے حضرت ابو عبیدہ سے پوچھا گیا کہ کیا حضرت ابن مسعود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لیلۃ الجن میں تھے؟ فرمایا: نہیں۔

حضرت علقمہ سے روایت ہے کہ حضرت ابن مسعود نے فرمایا: میں لیلۃ الجن میں حضور کے ساتھ نہ تھا۔ کاش میں ساتھ ہوتا!۔ تیسری روایت میں فرمایا: ہم میں سے کوئی آپ کے ساتھ نہ تھا۔

ان روایتوں کو امام طحاوی نے نقل کر کے انھیں کو ترجیح دی ہے۔

لیکن ان روایتوں کی توجیہ میں علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

یہ روایتیں اس پر محمول ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اُس رات جب جن سے مخاطب تھے، خاص اُس وقت ساتھ نہ تھے۔ کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ابن مسعود کو لکیر کھینچ کر دائرے میں چھوڑ دیا تھا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ: ''میں نہیں تھا، یا کوئی نہیں تھا، یا کاش کہ میں ساتھ ہوتا''، یعنی اُس وقت جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جنوں کے پاس تشریف لے گئے اور انھیں پیغام پہنچا رہے تھے۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ ابن مسعود اس موقع پر رات کے بعض حصے میں ساتھ رہے ہوں، بعض حصے میں نہ رہے ہوں، پھر مل گئے ہوں۔ تو یہ کہنا کہ ''ابن مسعود ساتھ تھے'' اور یہ کہ ''ساتھ نہ تھے'' دونوں قول درست ہیے۔ اور ہر ایک کا الگ الگ محمل ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ متعدد ہو۔ پہلی بار کوئی ساتھ نہ رہا ہو، جیسا کہ مسلم شریف کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے۔ دوسری بار حضرت ابن مسعود ساتھ رہے ہوں۔ ابو حاتم نے سورۂ جن کی تفسیر میں لکھا کہ نخلہ میں جو جن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے تھے وہ نینوئی کے جن تھے، اور مکہ میں جو جن ملے تھے وہ نصیبین کے جن تھے۔

لیلۃ الجن چھ بار:

ہدایہ میں ہے: نبیذ تمر سے وضو کے عدم جواز کے قائلین کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن کی حدیث آیت تیمم سے منسوخ ہے۔ کیونکہ لیلۃ الجن کا واقعہ مکی ہے، جب کہ آیت تیمم مدنی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ نسخ کا دعویٰ درست نہیں۔ کیونکہ لیلۃ الجن کا واقعہ متعدد بار ہوا۔ ''آکام المرجان فی احکام الجان'' میں ہے کہ جن کی آمد کا واقعہ چھ بار ہوا۔ دو بار مکہ میں، ایک بار بقیع غرقد میں، جس میں ابن مسعود حاضر تھے، چوتھی بار مدینے سے باہر ہوا جس میں حضرت زبیر بن العوام حاضر تھے۔

امام ترمذی کی جرح اور علامہ عینی و صدر الشریعہ کا جواب:

امام ترمذی نے حضرت ابن مسعود کی لیلۃ الجن کی حدیث ابوزید کی روایت سے درج فرمائی، پھر فرمایا کہ ابوزید مجہول ہیں، ان سے اس حدیث کے علاوہ کوئی اور حدیث معلوم نہیں۔ (ترمذی

اول ص ۲۶ باب الوضو بالنبیذ)

اس کے جواب میں علامہ عینی نے ابن عربی کی شرح ترمذی کے حوالے سے فرمایا: ابوزید عمرو بن حریث کے مولی ہیں۔ ان سے راشد بن کیسان اور ابوروق روایت کرتے ہیں۔ لہٰذا ابوزید مجہول نہیں، ہاں ان کی اس کنیت کے علاوہ ان کا نام معلوم نہیں۔ لہٰذا ہوسکتا ہے کہ امام ترمذی کی مراد یہ ہو کہ ابوزید مجہول الاسم ہیں۔

اس پر صدر الشریعہ نے فرمایا کہ امام ترمذی کی عبارت اس تاویل کی متحمل نہیں، اس لیے کہ امام ترمذی نے تو یہ فرمایا ہے کہ ابوزید کی اس روایت کے علاوہ کوئی اور روایت معلوم نہیں۔

بہر کیف ابوزید پر امام ترمذی کی اس جرح سے مذکورہ روایت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس لیے کہ ابوزید ہی کی طرح ان کے علاوہ چودہ رجال نے حضرت ابن مسعود سے یہ روایت کی ہے۔ جن میں ابورافع، رباح، ابوعبیدہ، ابن عباس، ابووائل شقیق بن سلمہ، ابوعثمان نہدی وغیرہ ہیں۔ ان حضرات کی روایتیں مختلف کتب حدیث میں درج ہیں۔ (۱) (ملخصا کشف الاستار اول ۲۱۶، ۲۲۰)

نبیذ تمر سے وضو کے سلسلے میں امام اعظم کا مذہب:

عموماً علما نے اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ کا مذہب جواز ہی نقل کیا ہے، امام طحاوی نے بھی اس بحث میں امام ابوحنیفہ سے اس کا جواز نقل کیا، اور پھر امام ابویوسف کے قول عدم جواز کو دلائل سے ترجیح دی۔ لیکن صاحب ہدایہ نے امام ابوحنیفہ کا مذہب اور ان کی ایک روایت عدم جواز بیان فرمائی۔

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ اس مقام پر فرماتے ہیں:

امام ابوحنیفہ سے نبیذ تمر سے وضو کے بارے میں تین روایتیں ہیں۔ پہلی یہ کہ اگر کوئی اور پانی نہ ہو تو نبیذ تمر سے وضو کرے، اور ساتھ میں استحباباً تیمم کرلے۔ دوسری یہ کہ نبیذ تمر کا حکم گدھے کے جھوٹے پانی کا ہے، یعنی ایسی صورت میں وضو اور تیمم دونوں کرنا واجب ہے۔ تیسری روایت یہ ہے کہ ایسی حالت میں نبیذ تمر سے وضو نہ کرے، بلکہ تیمم کرے۔ یہ امام اعظم کا آخری قول ہے، اسی قول کی طرف انھوں نے رجوع فرمایا۔ یہی صحیح ہے۔ اور اسی کے قائل امام ابویوسف، امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور اکثر علمائے امت ہیں، اور اسی کو امام طحاوی نے اختیار کیا ہے۔

(۱) کشف الاستار میں ان حضرات کی روایتیں درج کی گئی ہیں۔ تفصیل کے لیے مطالعہ کریں کشف الاستار اول ۲۱۶ تا ۲۲۰۔

ابوطاہر نے کہا کہ امام ابوحنیفہ کے جوابات مختلف اس لیے ہیں کہ سوالات مختلف تھے۔ جب ان سے ایسے نبیذ تمر کے بارے میں پوچھا گیا جس میں پانی غالب ہو تو فرمایا: اس سے وضو کرے، اور تیمم نہ کرے۔ جب ایسی نبیذ کے بارے میں سوال ہوا جس میں پانی اور شیرینی برابر ہو تو فرمایا: وضو بھی کیا جائے اور تیمم بھی۔ اور جب ایسی نبیذ کے بارے میں سوال ہوا کہ جس میں حلاوت غالب ہو تو فرمایا: اس سے وضو نہ کرے، بلکہ تیمم کرے۔

صدرالشریعہ فرماتے ہیں:

ہمارے نزدیک مذہب صحیح ومختار ومعتمد عدمِ جواز ہے، لہٰذا اس سلسلے میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے اشتغال کی ضرورت نہیں، اور اس سے جواز پر استدلال کی کچھ حاجت نہیں۔ حدیث ابن مسعود کے تعلق سے ہمارا موقف یہ ہے کہ اس کی صحت پر کلام ہے۔ اور صحیح بھی ہو تو آیتِ تیمم سے منسوخ ہے۔ اور امام کا رجوع جب ثابت ہے تو پھر مرجوع عنہ کو اختیار کرنا درست نہیں۔ (کشف الاستار ۱/۲۱۸)

حافظ ابن حجر کا دفاع اور علامہ عینی پر ایراد:

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں فرمایا:

قیل علی تقدیر صحته ای صحة حدیث ابن مسعود انه منسوخ لان ذلک کان بمکة ونزول قوله تعالیٰ ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا﴾ انما کانت بالمدینة بلاخلاف.

ترجمہ: حدیث ابن مسعود کی صحت کی تقدیر پر یہ کہا گیا کہ یہ منسوخ ہے، اس لیے کہ یہ مکہ کا واقعہ ہے، اور آیت تیمم تو بالاتفاق مدینہ میں نازل ہوئی۔

اس پر علامہ عینی نے اعتراض کیا کہ حافظ ابن حجر نے اسے ابن القصار مالکی اور ابن حزم ظاہری سے نقل کیا۔ اور حیرت ہے کہ یہ معلوم ہونے کے باوجود کہ یہ مردود ہے اسے نقل کیا، اور اس پر سکوت اختیار کیا۔ طبرانی نے کبیر میں اور دارقطنی نے روایت کیا کہ حضرت جبرئیل امین علیہ السلام مکہ میں آئے اور اپنی ایڑی سے ٹھوکر ماری تو پانی کا چشمہ ابل پڑا، پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو سکھایا۔ سہیلی نے کہا کہ آیت وضو مکی ہے، لیکن مدنی التلاوۃ ہے۔ حضرت عائشہ ام المومنین نے فرمایا کہ "آیت تیمم" نازل ہوئی، "آیت وضو" نہ فرمایا۔ اس لیے کہ وضو تو پہلے سے فرض تھا، لیکن

قرآنِ متلو نہ تھا جب تک کہ آیت تیمم نازل نہ ہوئی۔ قاضی عیاض نے ابوالجہم کے حوالے سے فرمایا کہ جب تک مدینہ میں آیت وضو نازل نہ ہوئی اس وقت تک وضو کرنا مسنون تھا۔

لیکن صدرالشریعہ حافظ ابن حجر پر علامہ عینی کے ان اعتراضات کو تسلیم نہیں کرتے، فرماتے ہیں:

حافظ ابن حجر نے یہ قول کلمۂ تضعیف ''قیل'' سے نقل کرکے اس کی تضعیف کی طرف اشارہ کردیا تو کیسے کہا جاسکتا ہے؟ کہ حافظ ابن حجر قولِ مردود نقل کرکے خاموش رہے۔ نیز علامہ عینی نے دارقطنی سے نزول جبرئیل امین کی جو روایت نقل کی وہ آیت وضو کی تقدیم (یعنی مکی ہونے) پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وضو مکہ میں بھی کیا جاتا تھا۔ اس لیے کہ اس کا کوئی قائل نہیں کہ آیت وضو مکی ہے بلکہ اس پر اتفاق ہے کہ آیت وضو مدنی ہے۔ اس لیے ممکن ہے نبیذ سے وضو آیت وضو کے نزول سے قبل جائز رہا ہو، جب آیت وضو نازل ہوئی تو اس نے نبیذ سے وضو کو منسوخ کردیا ہو۔ اور یہ طریقہ حدیث ابن مسعود کو لغو قرار دینے سے بہتر ہے۔ اور علامہ عینی کا یہ قول کہ آیت وضو مدینہ میں نازل ہوئی یہ بھی محل نظر ہے، کیونکہ آیت وضو تو ایک غزوہ کے دوران نازل ہوئی، اگر چہ اسے ہجرت کے بعد نازل ہونے کی بنا پر مدنی کہا جاتا ہے۔ اور قاضی عیاض نے ابوالجہم سے جو نقل کیا کہ ''ان الوضوء کان سنۃ'' مکہ میں وضو سنت تھا، اس سے مراد یہ ہے کہ اس کی فرضیت سنت سے ثابت تھی، نہ یہ کہ وضو اصطلاحاً سنت تھا۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ص ۲۲۱)

ابوعبیدہ کا ابن مسعود سے سماع کی بحث:

امام طحاوی نے حضرت ابوعبیدہ کی ایک روایت نقل کی ہے جسے انھوں نے اپنے والد حضرت ابن مسعود سے روایت کیا ہے۔ اس پر بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ابوعبیدہ کا سماع ابن مسعود سے ثابت نہیں۔ بلکہ استنجا بالاحجار کے مسئلہ میں بھی تثلیث کے قائلین یہی اعتراض کرتے ہیں، کیونکہ ابوعبیدہ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو پتھر سے استنجا کیا۔

اس کے جواب میں حضرت صدرالشریعہ علامہ عینی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

حضرت ابوعبیدہ کا ابن مسعود سے سماع ثابت ہے۔ اس کی پہلی دلیل طبرانی اوسط کی یہ روایت ہے:

حدثني يونس بن عتاب الكوفي سمعت اباعبيدة بن عبدالله يذكر انه سمع

اباه يقول كنت مع النبي ﷺ في سفر .(معجم أوسط حديث ١١٢٢٥)

دوسری دلیل ابواسحاق کی وہ حدیث ہے جسے حاکم نے مستدرک میں یوں تخریج کیا ہے:

عن ابي عبيدة عن أبيه في ذكر يوسف عليه السلام ۔حاکم نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ ابوعبیدہ عن ابیہ کی سند سے امام ترمذی نے متعدد روایتیں درج کی ہیں اور انھیں حسن قرار دیا ہے، جن میں حدیث: **لما كان يوم بدر وجيئ بالأسارىٰ (باب ما جاء في المشورة)** اور: **كان في الركعتين الأوليينَ انه على الرد،** اور :**قوله وَلَاتَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِي سَبِيْلِ اللّٰه.** ہے۔

طبرانی کی مذکورہ روایت میں ابوعبیدہ نے اپنے والد سے سماع کی تصریح کی ہے۔ دوسری روایت حاکم کی اگرچہ عنعنہ ہے لیکن حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، اور صحت کے لیے اتصالِ سند ضروری ہے۔ امام ترمذی نے ابوعبیدہ عن ابن مسعود کی سند سے جو روایتیں درج کی ہیں انھیں حسن قرار دیا ہے۔ اور حدیث حسن کی شرط محدثین کے نزدیک اتصالِ سند ہے۔

ابوعبیدہ کا سماع ابن مسعود سے کیوں ثابت نہ ہوگا جب کہ حضرت ابن مسعود کے انتقال کے وقت ابوعبیدہ کی عمر سات سال تھی، اور محدثین کے نزدیک اس عمر کے لڑکے کے سماع کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔(١)

اس کے بعد صدرالشریعہ فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے باب الاستنجاء بالحجرین میں جو فرمایا کہ ''ابوعبیدہ کا سماع اپنے والد سے ثابت نہیں'' یہ درست نہیں۔(ملخصاً کشف الاستار اول ٢١٩)

---

(١) بخاری شریف کی حضرت محمود بن ربیع کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ سات سال سے کم عمر بھی سماع کے لیے کافی ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک باب ''متی یصح سماع الصغیر'' قائم کیا ہے، جس میں حضرت محمود بن ربیع کی یہ روایت درج فرمائی: **عقلت من النبي صلى الله عليه وسلم مجة مجها في وجهي وأنا ابن خمس سنين**۔ یعنی حضرت محمود بن ربیع فرماتے ہیں کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس کلی کا شعور ہے جو آپ نے پانچ سال کی عمر میں میرے چہرے پر فرمائی تھی۔ اس سے ان کا مقصد اپنا شعور اور ادارک بیان کرنا ہے۔ اور امام بخاری کے ترجمۃ الباب سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ پانچ سال کی عمر بھی سماع اور تحمل حدیث کے لیے کافی ہے۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس مقام پر لکھا کہ اس مقصد کے لیے محمود بن ربیع کے اس واقعہ سے زیادہ مناسب حضرت ابن زبیر کا وہ واقعہ

عہدِ رسالت میں مستحاضہ خواتین:

استحاضہ کے بیان میں امام طحاوی نے عہد رسالت کی جن خواتین کا ذکر کیا ہے ان میں ام حبیبہ بنت جحش، حمنہ بنت جحش، سہلۃ بنت سہیل، اور فاطمہ بنت ابی حبیش ہیں۔

صدر الشریعہ نے علامہ عینی کے حوالے سے لکھا:

عہد رسالت میں جن مستحاضہ خواتین کا ذکر ملتا ہے وہ دس ہیں: ام حبیبہ بنت جحش، زینب بنت جحش، حمنہ بنت جحش، اسماء اخت میمونہ، فاطمہ بنت ابی حبیش، سہلۃ بنت سہیل، سودۃ بنت زمعۃ، زینب بنت ام سلمۃ، اسماء بنت مرثد حارثیہ، بادیہ بنت غیلان ثقفیہ۔

اس کے بعد صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ استحاضہ سے متعلق احادیث کے ظاہری الفاظ کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے۔ ورنہ مستحاضہ زینب بنت جحش ام المومنین نہیں ہیں، بلکہ ام حبیبہ بنت جحش ہیں۔ نیز زینب بنت ام سلمہ جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ربیبہ ہیں وہ عہد رسالت میں کمسن تھیں، سن بلوغ کو نہ پہنچی تھیں، تو ان کے بارے میں کیسے کہا جاسکتا ہے کہ عہد رسالت میں مستحاضہ تھیں۔ حضرت ام سلمہ ام المومنین ہجرت کے تیسرے سال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آئیں، اس وقت ان کی صاحبزادی زینب شیر خوار تھیں (کشف الاستار اول ۲۴۰)

ام حبیبہ بنت جحش کی تفصیل میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ ام المومنین زینب بنت جحش کی بہن ہیں، اور اپنی کنیت سے مشہور ہیں، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی زوجیت میں تھیں، واقدی کے مطابق ان کا " حبیبہ اور کنیت ام حبیبہ تھی، دوسرا قول یہ

ہے جس میں انھوں نے غزوۂ بنو قریظہ کے دوران اپنے وا زبیر بن عوام سے سماع کی تصریح کی ہے، جب کہ ان کی عمر تین یا چار سال تھی۔

پھر منکرین کے پاس عدم سماع کی کوئی دلیل بھی نہیں۔ جتنے محدثین سماع کا انکار کرتے ہیں بلا دلیل انکار کرتے ہیں۔ صرف اس بنیاد پر کہ ابوعبیدہ عموماً عنعنہ لا ے ہیں، اور سماع کی تصریح نہیں کرتے عدم سماع کا قول کوئی تحقیقی بات نہیں۔ خصوصاً جب کہ طبرانی کی مذکورہ روایت میں سماع کی تصریح بھی موجود ہے۔ اور ابوعبیدہ عن ابیہ کی سند کی ائمہ حدیث نے تصحیح و تحسین بھی کی ہے۔ لہٰذا یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ ابوعبیدہ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے۔ (ف. قادری)

ہے کہ ان کا نام زینب تھا۔ موطا میں حضرت عروہ سے مروی ہے:

عن زينب بنت أبي سلمة أن زينب بنت جحش التي كانت تحت عبد الرحمن بن عوف كانت تستحاض.

اس حدیث میں زینب بنت جحش کا حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے ماتحت ہونے اور مستحاضہ ہونے کا ذکر ہے، اسے وہم قرار دیا گیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ وہم نہیں، بالکل صحیح ہے۔ اس لیے کہ یہ زینب دراصل ام حبیبہ بنت جحش ہیں، ان کا نام زینب ہے، اور کنیت ام حبیبہ ہے۔ ان کی بہن ام المومنین کا نام زینب نہیں تھا، بلکہ "برۃ" تھا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام بدل دیا تھا، ہوسکتا ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین کا نام بدل کر ان کی بہن کے نام پر "زینب" رکھ دیا، اس بنا پر کہ ان کی بہن یعنی ام حبیبہ اپنے نام سے نہیں، بلکہ کنیت سے معروف تھیں، تو التباس واشتباہ کا کوئی خوف نہ تھا۔ زینب ام المومنین کا مستحاضہ ہونا صحیح نہیں ہے۔ (کشف الاستار اول ۲۲۷)

کیا امہات المومنین میں کوئی مستحاضہ تھیں؟

استحاضہ کے بیان میں زینب بنت جحش کے نام کی بنا پر یہ بحث بڑی دل چسپ ہوگئی ہے کہ کیا امہات المومنین میں سے کوئی مستحاضہ تھیں؟ اس بحث میں صدرالشریعہ نے بخاری کی ایک روایت اور اس پر ابن جوزی کا ریمارک نقل کیا۔ بخاری کے الفاظ یہ ہیں:

عن عكرمة عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم اعتكف معه بعض نسائه وهي مستحاضة ترى الدم.

اس پر ابن جوزی کہتے ہیں:

ہمیں نہیں معلوم کہ امہات المومنین میں سے کوئی مستحاضہ تھیں۔ ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول "**بعض نسائه**" سے مراد "**من النساء المتعلقات به**" ہے۔ یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے "تعلقات میں سے کوئی خاتون" مراد ہیں، اور وہ ام حبیبہ بنت جحش ہیں، جو ام المومنین زینب بنت جحش کی بہن ہیں۔

اس پر علامہ عینی نے فرمایا:

یہ ابن جوزی کا دو روایتوں سے ذہول ہے۔ ایک میں "**امرأة من ازواجه**" کے الفاظ

ہیں، اور دوسری میں "بعض امهات المومنين اعتكفت وهي مستحاضة" ہیں۔ اور یہ بات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شان سے بعید ہے کہ آپ کے ساتھ آپ کی ازواج کے علاوہ کوئی اور عورت اعتکاف کرے، اگر چہ وہ تعلق والی ہی کیوں نہ ہو۔ ابن عبدالبر نے ذکر کیا کہ جحش کی تینوں بیٹیاں مستحاضہ تھیں۔ حمنہ بنت جحش، زینب بنت جحش اور ام حبیبہ بنت جحش۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۲۳۰)

مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضو کرے یا غسل کرے؟

مستحاضہ ہر نماز کے لیے غسل کرے گی یا وضو کرے گی؟ اس مسئلے میں امام طحاوی نے تین مذاہب کا ذکر کیا ہے۔ اول یہ کہ ہر نماز کے لیے غسل کرے گی۔ دوم یہ کہ ظہر وعصر کے لیے ایک غسل کرے گی اور ظہر آخر وقت میں اور عصر اول وقت میں ادا کرے گی، اسی طرح مغرب وعشا ایک غسل سے ادا کرے گی۔ اور فجر کے لیے الگ غسل کرے گی۔ سوم یہ کہ ہر وقتِ نماز کے لیے وضو کرے گی، اور اس وضو سے اس وقت میں جتنی چاہے نمازیں پڑھ سکتی ہے۔

پہلا فریق حضرت ام حبیبہ بنت جحش کی روایت سے استدلال کرتا ہے جس میں ہے کہ وہ شدید استحاضہ میں مبتلا ہوئیں تو بارگاہ رسالت میں اپنا مسئلہ پیش کیا، ارشاد ہوا: "یہ حیض نہیں، بلکہ رگ کا خون ہے جسے شیطان نے چھوڑ دیا ہے، نماز پڑھو، اور ہر نماز کے لیے غسل کرو"۔

چنانچہ وہ ایسا ہی کرتی تھیں، پانی بھر کر لگن میں بیٹھ جاتی تھیں اور جب اس سے نکلتیں تو خون پانی پر غالب ہوتا تھا۔ (طحاوی شریف باب المستحاضة)

فریق ثانی دوسری حدیثوں سے استدلال کرتا ہے جو زینب بنت جحش، فاطمہ بنت ابی حبیش اور سہلة بنت سہیل سے مروی ہیں، جن کے مطابق حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں حکم دیا کہ ظہر وعصر ایک غسل سے، اور مغرب وعشا ایک غسل سے، اور فجر ایک غسل سے ادا کریں۔

تیسرا فریق جو جمہور ائمہ مجتہدین پر مشتمل ہے وہ فاطمہ بنت ابی حبیش کی اس روایت سے استدلال کرتا ہے جس کے مطابق حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ہر نماز کے لیے وضو کا حکم دیا (ثم توضی عند کل صلاة)۔ امام طحاوی نے ان تمام حدیثوں کی تخریج کی ہے۔

جمہور ائمہ جو ہر وقتِ نماز کے لیے وضو کے قائل ہیں وہ دیگر روایتوں کا جواب دیتے ہیں۔

پہلی روایت یعنی ام حبیبہ بنت جحش کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں جس غسل کا حکم دیا تھا وہ انقطاعِ حیض کا غسل تھا۔ پھر وہ خود ہی ہر نماز کے لیے غسل کرنے لگیں، نہ یہ کہ انھیں ہر نماز کے لیے غسل کا حکم دیا گیا تھا۔ چنانچہ انھیں کی ایک روایت میں ہے: ”فاذا أدبرت الحيضة فاغتسلي وصلي“. علامہ عینی نے تلویح کے حوالے سے لکھا کہ اس روایت میں ”فكانت تغتسل لكل صلوة“ راوی کا قول ہے، جس کا معنی خون دھونا ہے۔ اس لیے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جو اس حدیث کی راویہ ہیں ان کا مذہب بھی ”ہر نماز کے لیے غسل“، نہیں ہے۔

ایک جواب یہ ہے کہ ام حبیبہ بنت جحش کی حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث سے منسوخ ہے۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت عائشہ حضرت ام حبیبہ کی حدیث کی مخالفت کرتی تھیں اور حضرت فاطمہ کی حدیث پر فتویٰ دیتی تھیں۔ اسی لیے کہا گیا کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث استحاضہ کے باب میں سب سے صحیح ترین حدیث ہے۔

ایک جواب یہ ہے کہ ہر نماز کے لیے غسل والی حدیث مختصر ہے۔ جس میں مستحاضہ کی کیفیت کا بیان نہیں ہے۔ ہر مستحاضہ پر ہر نماز کے لیے غسل نہیں ہے۔ بلکہ غسل اُس مستحاضہ پر ہے جس کو اپنے حیض کی تمیز نہ ہو، یا حیض کے ایام عادت اور وقت بھول گئی ہو، تو وہ نماز نہ چھوڑے گی۔ کیوں کہ ہو سکتا ہے یہ خون استحاضہ کا ہو، اور غسل بھی کرے گی کیونکہ ہو سکتا ہے حیض رہا ہو۔ یہ جواب خطابی کا ہے۔

حضرت صدر الشریعہ کا جواب:

حضرت ام حبیبہ بنت جحش رضی اللہ عنہا جو ہر نماز کے لیے غسل کرتی تھیں ہو سکتا وہ علاج کے طور پر کرتی ہوں، واجب سمجھ کر نہ کرتی ہوں، اس لیے کہ رگ کا خون (دم عرق) موجب غسل نہیں۔ علاج کے طور پر اس لیے کہ پانی خون کو روکتا ہے۔ اسی لیے تو وہ لگن میں پانی بھر کر بیٹھتی تھیں، تو خون کی سرخی پانی پر غالب آجاتی تھی، اور یہ لگن میں بیٹھنا غسل نہیں، کیونکہ غسل تو جسم پر پانی ڈالنے سے ہوتا ہے، نہ کہ ماء قلیل میں بیٹھنے سے۔ پھر اسے غسل کیسے کہا جا سکتا ہے؟ کہ جب اس پانی پر خون کی سرخی غالب آگئی تو وہ پانی ناپاک ہوگیا، اب وہ پانی پاک. کرنے والا کیسے

ہوسکتا ہے؟

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب حضرت ام حبیبہ بنت جحش پانی سے بھرے لگن میں (بطور علاج) بیٹھتی تھیں، وہ پانی ان کے خون سے مل کرناپاک ہوجاتا تھا اور وہ ناپاک پانی ان کے جسم سے لگتا جس کی وجہ سے ان کا جسم ناپاک ہوجاتا، اس لیے وہ غسل کرتی تھیں۔ اس کی دلیل فاطمہ بنت ابی حبیش کے بارے میں امام طحاوی اور ابوداؤد کی یہ روایت ہے:

أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: لتجلس في مركن فاذا رأت صفرة فوق الماء فلتغتسل.

یہ روایت نقل کر کے صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

فهذه الفاء تدل على أن الاغتسال كان بعد جلوسها في مركن صفرة مائه فعلم أن هذا الغسل لازالة نجاسة الماء النجس لا للاستحاضة.

ترجمہ: یہ "ف" دلیل ہے کہ زرد پانی کے لگن میں بیٹھنے کے بعد غسل کرتی تھیں۔ تو معلوم ہوا کہ یہ غسل، ناپاک پانی کی نجاست زائل کرنے کے لیے ہے۔ استحاضہ کی وجہ سے نہیں۔ (کشف الاستار اول ۲۲۹)

ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کا حکم:

امام طحاوی نے "باب حكم بول ما يؤكل لحمه" میں یہ بحث کی ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے یا ناپاک؟ اس میں دو فریق کا مذہب دلائل کے ساتھ پیش فرمایا، پھر دونوں کے مابین محاکمہ فرما کر نجاست کے قول کو ثابت کیا۔

پہلے فریق کا مذہب یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں مثلاً اونٹ، گائے، بکری وغیرہ کے پیشاب پاک ہیں۔ جب کہ دوسرے فریق کا مذہب یہ ہے کہ پیشاب مطلقاً ناپاک ہے، خواہ وہ ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ فریق اول میں امام مالک، احمد بن حنبل، محمد بن حسن، اصطخری شافعی، شعبی، عطاء، نخعی، زہری، ابن سیرین، حکم، سفیان ثوری، ابن خزیمہ، ابن منذر، ابن حبان رضی اللہ عنہم ہیں، اور فریق ثانی میں امام ابوحنیفہ، ابویوسف، امام شافعی، ابوثور اور دیگر علما ہیں۔

فریق اول کی دلیل حدیث عرینہ ہے جو تمام کتب حدیث میں مذکور ہے۔ جس کا خلاصہ یہ

ہے کہ قبیلہ عکل اور عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ آئے، یہاں آکر وہ پیٹ کی بیماری میں مبتلا ہوگئے، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں فرمایا: ''صدقے کے اونٹوں میں چلے جاؤ اور ان کے دودھ اور پیشاب پیو''۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا اونٹوں کے دودھ اور پیشاب پینے کا حکم دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب پاک ہیں۔

فریق ثانی کی طرف سے امام طحاوی نے کوئی دلیل ذکر نہیں فرمائی۔ بلکہ فریق اول کے استدلال کا جواب دیا ہے، اور حدیثِ عرینہ کی توجیہ کی ہے۔ کہ ہوسکتا ہے حدیثِ عرینہ میں پیشاب پینے کا حکم ضرورت کی بنا پر دیا گیا۔ لہٰذا اس سے حلت وطہارت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ بہت ساری چیزیں ضرورت کے وقت مباح ہو جاتی ہیں اور بلا ضرورت مباح نہیں ہوتیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مرد کے لیے ریشمی لباس کی حرمت منصوص ہے، مگر کھجلی کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر بن عوام کے لیے ریشمی لباس کی اجازت دی، تو اس اجازت کا مطلب نہیں کہ اب ریشمی لباس مردوں کے لیے حلال ہے۔

حضرت صدر الشریعہ نے اس مقام پر بڑی تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے، اور اس باب میں فریق ثانی کے دلائل ذکر کیے ہیں۔ فرماتے ہیں:

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ناپاک ہے۔ ملک العلما علامہ کاسانی نے بدائع میں فرمایا کہ اس کی دلیل حدیثِ عمار ہے، جس میں فرمایا کہ پانچ چیزوں کے سبب کپڑا دھویا جائے گا۔ ان پانچ میں پیشاب کا ذکر کیا، اور اسے مطلق رکھا، ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کے پیشاب کی تفریق نہیں فرمائی۔

دوسری دلیل یہ حدیث ہے جس میں فرمایا:

''استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه''

یعنی پیشاب سے بچو کہ عموماً اس سے عذابِ قبر ہوتا ہے۔

اس حدیث میں بھی مطلقاً پیشاب سے بچنے کا حکم دیا، ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کی کوئی تفصیل نہیں کی۔

تیسری دلیل آیت کریمہ ''فَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ'' ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ فطرت سلیمہ پیشاب کو خبیث سمجھتی ہے، لہٰذا اس آیت کی بنا پر اس کی حرمت کا حکم ہوگا، اور حرمت کرامت کی بنا

پر نہ ہوتو نجاست کی دلیل ہے۔لہٰذا پیشاب بلاتفریق نجس ہوا۔
ملک العلما نے بدائع میں حدیث عرینہ کے جواب میں فرمایا کہ قتادہ کی روایت میں "پیشاب" کا ذکر نہیں، صرف "دودھ" کا ذکر ہے، لہٰذا پینے کا حکم صرف دودھ سے متعلق ہے، پیشاب سے متعلق نہیں۔ یہی بات شمس الائمہ نے بھی فرمائی:

حديث أنس رضي الله عنه قد رواه قتادة عنه أنه رخص لهم في شرب ألبان الابل ولم يذكر الابوال، وانما ذكره في رواية حميد الطويل. (کشف الاستار ۱/۲۴۶)

صدرالشریعہ کی تعلیق:

اس پر صدرالشریعہ فرماتے ہیں کہ ملک العلما امام کاسانی اور شمس الائمہ رحمہما اللہ کا یہ کہنا کہ حدیث عرینہ میں قتادہ نے "ابوالہا" کا ذکر نہیں کیا، بلکہ اسے حمید طویل نے ذکر کیا ہے۔ مگر مجھے قتادہ کی وہ روایت نہ ملی جس میں "ابوالہا" نہیں ہے۔ بلکہ قتادہ کی روایت میں بھی اس کا ذکر ہے، جیسا کہ خود امام طحاوی نے بھی قتادہ کی روایت سے ذکر کیا۔ بالفرض اگر قتادہ نے یہ لفظ ذکر نہ کیا ہو تو بھی کسی ثقہ کی روایت میں اس کا ذکر ہے تو قتادہ کے ذکر نہ کرنے سے کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے؟ ثقہ کی زیادتی تو مقبول ہے۔ لہٰذا حدیثِ عرینہ کا جواب وہی ہے جسے امام طحاوی نے ذکر کیا کہ اس میں شربِ بول کی اجازت ضرورت کی بنا پر دی گئی، جس سے طہارت ثابت نہ ہوگی، جیسے کہ گلے میں پھنسے لقمہ کو اتارنے کے لیے شربِ خمر کی اجازت، اور حالتِ اضطرار میں مردار کھانے کی اجازت ہو تو اس سے خمر اور مردار کی طہارت ثابت نہ ہو جائے گی۔ یا یہ کہا جائے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بطریق وحی معلوم ہو گیا کہ عرینہ والوں کے لیے اس میں شفا ہے، تو وہ ان کے لیے حرام نہ ہوا۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی کو بالیقین معلوم نہیں کہ کسی پیشاب میں شفا ہے تو کسی کو حرام سے علاج کرنا جائز نہیں، کیونکہ قواعدِ طب یقینی نہیں، بلکہ ظنی ہیں۔ اور تجربہ بسا اوقات غلط ثابت ہو جاتا ہے، اور یقین وقطعیت یہاں کیسے حاصل ہے؟

(ملخصاً کشف الاستار اول ۲۴۶)

تیمم میں ہاتھ کا مسح کہاں تک کیا جائے؟:

تیمم کے بیان میں امام طحاوی نے بیانِ مذاہب میں تین فریق کا ذکر کیا ہے۔ فریق اول

کا مذہب یہ ہے کہ تیمم میں ہاتھ کا مسح مناکب وآباط (شانے اور بغل) تک کیا جائے گا۔ دوسرا فریق اس بات کا قائل ہے کہ ہاتھ کا مسح گٹوں تک کیا جائے گا۔ جب کہ تیسرا فریق اس بات کا قائل ہے کہ ہاتھ کا مسح کہنیوں تک کیا جائے گا۔

صدرالشریعہ فرماتے ہیں کہ پہلا مذہب امام زہری کا ہے۔ دوسرا مذہب حضرت عطاء، مکحول، امام اوزاعی، امام احمد بن حنبل، اسحٰق، اور ابن منذر کا ہے۔ اور تیسرا مذہب حضرت علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عمر، حسن بصری، امام شعبی، سالم بن عبداللہ، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، لیث بن سعد مصری اور سفیان ثوری کا ہے۔

فریق اول کی دلیل حضرت عمار بن یاسر کی یہ حدیث ہے۔

كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم حين انزلت آية التيمم فضربنا ضربة واحدة للوجه ثم ضربنا ضربة لليدين الى المنكبين ظهراً وبطناً.

فریق ثانی کی دلیل آیت تیمم کے نزول کے بعد حضرت عمار بن یاسر کا ایک واقعہ ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمار بن یاسر کو ایک سفر کے دوران جنابت ہوگئی، اور پانی نہ تھا، تو انھوں نے خود کو گرد وغبار میں لوٹ پوٹ کرلیا، پھر نماز ادا کی۔ جب بارگاہِ رسالت میں حاضر ہوئے تو اپنے اس عمل کا ذکر کیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"أما أنت فكان يكفيك وقال بيديه فضرب بهما ونفخ فيهما ومسح بهما وجهه وكفيه".

اس حدیث میں چہرہ کے ساتھ صرف ہتھیلیوں کے مسح کا ذکر ہے۔

فریق ثانی کی دوسری دلیل حضرت ابوجہیم کی یہ روایت ہے:

ابوجهيم قد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه تيمم وجهه وكفيه".

اس حدیث میں بھی چہرہ اور ہتھیلیوں تک تیمم کا ذکر ہے۔

فریق ثانی نے حضرت عمار کی پہلی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت عمار کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مناکب وآباط تک مسح کے لیے حکم نہ دیا تھا، بلکہ وہ خود ہی ایسا کر رہے تھے۔ جب انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو کفین تک مسح کا حکم ارشاد فرمایا۔

فریق ثالث کی دلیل ابن عباس اور اسلع تمیمی کی روایتیں ہیں جن میں پورے بازو اور کہنیوں تک مسح کرنے کا ذکر ہے۔ ابن عباس فرماتے ہیں:

"عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه تيمم الى مرفقيه".

اسلع تمیمی کی روایت یہ ہے:

"كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فقال لي يا أسلع قم فارحل لنا قلت يارسول الله أصابتني بعدك جنابة فسكت عني حتى أتاه جبرئيل بآية التيمم فقال لي يا أسلع قم فتيمم صعيداً طيباً ضربتين، ضربة لوجهك وضربة لذراعيك ظاهرهما وباطنهما. فلما انتهينا الى الماء قال يا أسلع قم فاغتسل.

ترجمہ: میں ایک سفر میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا، فرمایا: اے اسلع! چلو، کوچ کرو! میں نے عرض کیا: مجھے جنابت لاحق ہوگئی۔ تھوڑی دیر خاموش رہی کہ جبریل امین آیت تیمم لے کر آگئے، تو حضور نے مجھ سے فرمایا: اٹھو، پاک مٹی پر دو ضرب لگا کر تیمم کرو، ایک ضرب اپنے چہرے کے لیے، اور دوسری ضرب اپنے دونوں بازوؤں کے ظاہر اور باطن کے لیے، جب ہم پانی تک پہنچے تو فرمایا: اے اسلع! اٹھو غسل کرو۔

صدر الشریعہ نے بدائع کے حوالے سے حضرت جابر کی روایت بھی نقل کی ہے:

عن جابر رضي الله تعالىٰ عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين. (۱)

صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

ابوجہیم کی جس روایت کا ذکر فریق ثانی نے کیا ہے اسے امام طحاوی نے باب قراءۃ القرآن للحائض میں ذکر کیا ہے، اس میں "وجهه وكفيه" نہیں، بلکہ "مسح وجهه ويديه" ہے۔ یوں ہی امام بخاری اور ابوداود نے بھی اس کو روایت کیا ہے، جس میں 'مسح وجهه ويديه" ہے۔ تو کفین تک مسح کے قائلین کے لیے یہ حدیث حجت نہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار ۱/۲۵۳)

---

(۱) رواه الدارقطني عن جابر في باب التيمم (۱/۱۸۹) . وقال: رجاله كلهم ثقات. وأيضاً أخرجه الحاكم في المستدرک ۱/۱۸۰

حافظ ابن حجر پر صدر الشریعہ کا ایراد:

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں فرمایا:

ابوجہیم کی حدیث میں ''یدین'' کا لفظ مجمل ہے۔ اور حضرت عمار کی حدیث میں صحیحین نے ''کفین'' ذکر کیا، اور سنن میں ''مرفقین'' ہے۔ تو یہ دونوں (ابوجہیم اور عمار کی کفین والی) حدیثیں تیمم کے بیان میں صحیح ہیں، اور ان کے علاوہ حدیثیں ضعیف ہیں۔ یا ان کے حدیثِ موقوف یا مرفوع ہونے میں اختلاف ہے، اور راجح یہ ہے کہ مرفوع نہیں۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

حافظ ابن حجر نے حضرت عمار کی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، حالانکہ اس کی سند و متن میں شدید اضطراب ہے (۱)۔ اس لیے اس باب میں حدیث عمار سے کسی کا استدلال کرنا صحیح نہیں۔ اور حضرت ابوجہیم کی روایت میں ''یدین'' کو مجمل کہنا درست نہیں۔ علامہ عینی نے فرمایا کہ اس پر مجمل کی تعریف صادق نہیں آتی۔ بلکہ ''یدین'' کا لفظ مطلق ہے، جو کفین، مرفقین، اور اس سے زائد پر بھی صادق آتا ہے۔ اور دار قطنی کی روایت "فمسح بوجهه وذراعيه" نے اس اطلاق کی تخصیص و تفسیر کر دی ہے۔ اور حافظ ابن حجر کا یہ کہنا کہ ''اس باب میں ان دو صحیح حدیثوں کے علاوہ کوئی اور صحیح مرفوع حدیث وارد نہیں ہوئی'' درست نہیں۔ اس لیے کہ حضرت جابر سے مرفوعاً مروی ہے: ''ان التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين'' حاکم نے کہا کہ اس کی سند صحیح ہے۔ اور ذہبی نے بھی کہا کہ اس کی سند صحیح ہے۔ اور جو لوگ اس کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے ان کا قول بلا دلیل لائقِ التفات نہیں۔ اگر کوئی کہے کہ حدیث جابر کو ایک جماعت نے حدیث موقوف کے طور پر روایت کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ جابر کا مرفوع ہونا اقویٰ ہے۔ اس لیے کہ رفع دو سندوں سے ثابت ہے۔ (کشف الاستار اول ۲۵۳)

جمعہ کے دن ترکِ بیع کا حکم اذانِ اول پر ہے یا اذانِ ثانی پر:

امام طحاوی نے ''باب غسل یوم الجمعة'' میں جمعہ کے روز غسل کے وجوب اور عدم وجوب پر

---

(۱) صدر الشریعہ نے حدیث عمار کی سند و متن کے اضطراب کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے، جسے کشف الاستار اول میں صفحہ ۲۵۴، ۲۵۵ پر دیکھا جا سکتا ہے۔

مفصل گفتگو کی ہے۔ اس میں ایک حدیث درج کی جو حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابن عمر سے مروی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اپنے عہدِ خلافت میں ایک بار مسجد نبوی میں جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے، خطبہ کے دوران حضرت عثمان بن عفان مسجد میں داخل ہوئے تو حضرت عمر فاروق نے خطبہ روک کر فرمایا: یہ آنے کا کون سا وقت ہے؟ (ما بال رجال يتأخرون بعد النداء) اس پر انھوں نے معذرت کی کہ وضو میں مصروف ہو گیا تھا، تو حضرت عمر نے فرمایا: صرف وضو؟ حالانکہ آپ کو معلوم ہے کہ ہمیں غسل کا حکم دیا گیا ہے۔

حاشیہ میں صدر الشریعہ اس حدیث کے فوائد نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جمعہ کے لیے جو "سعی" واجب، اور خرید و فروخت حرام ہے یہ حکم دوسری اذان یعنی خطبہ کی اذان سے ہے۔ یہی قول امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور اکثر فقہائے کرام کا ہے۔ اس لیے کہ وہی اصل اذان ہے جو عہدِ رسالت میں ہوتی تھی، پہلی اذان کا اضافہ تو حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے اپنے عہدِ خلافت میں مجمع کی کثرت کی بنا پر کیا تھا۔

پھر اپنی تحقیق یوں تحریر فرماتے ہیں:

اقول: یہی امام طحاوی کا مذہب ہے، اور اسی کو شیخ الاسلام نے اختیار کیا۔ لیکن محققین حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ یہ حکم اذانِ اول سے ہی نافذ ہو جائے گا۔ اس لیے کہ پہلی اذان پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد "اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ" صادق آتا ہے۔ حسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ اس باب میں اذانِ اول کا اعتبار ہے۔ اس لیے کہ اگر اذانِ خطبہ کا انتظار کرے تو سنتوں کی ادائیگی اور خطبہ سننا فوت ہو سکتا ہے۔ بلکہ اگر مسجد گھر سے دور ہو تو جمعہ بھی فوت ہو سکتا ہے۔ یہی صحیح ہے، اور اسی کو امام شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ ہدایہ میں فرمایا کہ موذن جب پہلی اذان دے تو لوگ خرید و فروخت چھوڑ دیں اور جمعہ کی طرف رخ کریں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ"۔ اصح یہ ہے کہ وجوبِ سعی اور ترکِ بیع میں پہلی اذان کا اعتبار ہے اگر زوال کے بعد ہو، اس لیے کہ اس سے جمعہ کا اعلان ہو جاتا ہے۔ رہا حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کا اذانِ خطبہ سے پہلے بیع و شراء میں اشتغال، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت منارہ والی اذان یعنی اذان اول نہ تھی، بس اذانِ خطبہ ہی تھی، اذان خطبہ سے پہلے اذانِ اول کا اضافہ حضرت عثمان نے اپنے دور میں کثرتِ ناس کی

بنا پر کیا تھا۔ اس کے بعد حرمت بیع کا حکم اذانِ خطبہ سے اذانِ اول کی طرف منتقل ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (کشف الاستار اول ۲۶۵)

اذان واقامت کا بیان

اذان کا لغوی معنی ہے: اعلام، (یعنی آگاہ کرنا)۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَاَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ، یعنی اللہ ورسول کی طرف سے اعلان ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: واَذَّنَ مؤذنٌ، یعنی اعلان کرنے والے نے اعلان کیا۔ تیسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: واَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ۔ لوگوں میں حج کا اعلان کرو۔

اصطلاحِ شرع میں خاص اوقات میں مخصوص الفاظ کے ذریعہ ایک مخصوص اعلان کو اذان کہا جاتا ہے۔

اذان سے چند امور مطلوب ہوتے ہیں:

(۱) وقت کی آمد کا اعلان (۲) نماز با جماعت کی دعوت (۳) شعار اسلام کا اظہار

اذان کے مختصر کلمات عقائد کے بنیادی مسائل پر مشتمل ہیں۔ کیونکہ اس کا آغاز اللہ کی بڑائی کے بیان سے ہوتا ہے جو کہ وجود باری تعالیٰ اور اس کے کمال کے بیان کو متضمن ہے۔ پھر شریک کی نفی اور توحید کا بیان ہوتا ہے، پھر رسالت محمدی علی صاحبہا الصلاۃ والسلام کا اعلان کیا جاتا ہے۔ ان دونوں گواہیوں کے بعد مخصوص طاعت یعنی نماز کی دعوت دی جاتی ہے، کیونکہ وہ طاعت رسول ہی کی طرف سے معلوم ہوئی۔ پھر کامیابی کی دعوت دی جاتی ہے جو کہ بقائے دائمی ہے، جس میں معاد کی طرف بھی اشارہ ہے، بعدہ چند کلمات کا تاکیداً اعادہ کیا جاتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن زید کا خواب اور اذان کا آغاز:

مسلمان ہجرت کر کے جب مدینہ منورہ آئے تو ابتداء میں چونکہ مسلمانوں کی تعداد کم تھی اس لیے نماز کے لیے ندا نہیں دی جاتی تھی، بلکہ سب لوگ خود ہی اکٹھا ہو کر ایک وقت پر نماز پڑھ لیتے تھے۔ جب مسلمانوں کی تعداد بڑھنے لگی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے لیے لوگوں کو اکٹھا کرنے کی خاطر میٹنگ بلائی، اور صحابہ کرام سے مشورہ کیا، نشست میں پہلی رائے یہ آئی کہ نماز کے وقت ایک جھنڈا گاڑ دیا جائے تا کہ اسے دیکھ کر لوگوں کو علم ہو جائے اور لوگ جمع

ہو جائیں(۱)۔لیکن یہ مشورہ آپ کو پسند نہ آیا۔دوسری رائے یہ آئی کہ بگل بجائی جائے ،لیکن یہ رائے بھی آپ نے پسند نہ فرمائی،اور فرمایا کہ یہ یہود کا طریقہ ہے۔تیسری رائے یہ دی گئی کہ گھنٹا بجایا جائے،تو آپ نے فرمایا کہ یہ نصاریٰ کا طریقہ ہے۔اس مشورے میں حضرت عبداللہ بن زید بھی موجود تھے۔انہوں نے دیکھا کہ یہ نشست کسی حتمی رائے تک نہیں پہنچ سکی تو فکر پریشاں لیے گھر لوٹے،رات میں سوئے تو ایک خواب دیکھا کہ ایک شخص آیا(یہ جبریل امین تھے)جس کے ہاتھ میں ناقوس تھا،میں نے اس سے کہا: کیا تم مجھے یہ ناقوس بیچو گے؟اس نے پوچھا:اس کا کیا کرو گے؟میں نے کہا: ہم اس سے لوگوں کو نماز کے لیے بلائیں گے۔بولے،کیا میں تمہیں اِس مقصد کے لیے اِس سے اچھی چیز بتاؤں؟میں نے کہا: کیوں نہیں،بولے: کہو:

الله اکبر الله اکبر، الله اکبر الله اکبر، أشهد ان لا إله الا الله، أشهد أن لا الله الا الله، اشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، حي على الصلاة، حی علی الصلاة، حی علی الفلاح، حی علی الفلاح، الله اکبر الله اکبر، لاالٰه الاالله.

تھوڑی دیر وقفے کے بعد پھر کھڑے ہوئے اور انہیں کلمات کو دوبارہ کہا،جس میں دو بار قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ کیا۔صبح ہوئی تو میں نے بارگاہِ رسالت میں حاضر ہو کر سارا ماجرا سنادیا۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انشاء اللہ یہ سچا خواب ہے۔بلال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ اور انہیں یہی کلمات بتاؤ تا کہ وہ اذان کہیں۔کیونکہ ان کی آواز تم سے بلند ہے۔میں بلال کو کلمات اذان بتانے لگا اور بلال بلند آواز سے کہنے لگے۔حضرت عمر بن خطاب نے یہ کلمات سنے تو گھر سے چادر گھسیٹتے نکل پڑے،اور بارگاہِ رسالت میں حاضر ہو کر کہنے لگے۔یارسول اللہ!قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا،میں نے بھی یہ خواب دیکھا ہے۔اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمد بجالائی۔(ملخصاً ترمذی،احمد،ابن ماجہ،وغیرہ)

حضرت عبداللہ بن زید بن عبدربہ خزرجی انصاری صحابی ہیں جنہیں خواب میں اذان کے

---

(۱)ایک روایت میں پہلی رائے کے طور پر جھنڈے کی جگہ آگ جلانے کے مشورے کا ذکر ہے۔ ہوسکتا ہے مشورہ یہ دیا گیا ہو کہ دن کی نمازوں میں جھنڈا گاڑ دیا جائے،اور رات کی نمازوں کے لیے آگ روشن کی جائے۔(ف۔قادری)

کلمات بتائے گئے۔ حضرت عبداللہ بن زید کو بیعت عقبہ اور غزوہ بدر میں شرکت کا شرف بھی حاصل رہا ہے۔ آپ کے خواب کا یہ واقعہ ہجرت کے پہلے سال کا ہے جب کہ مسجد نبوی کی تعمیر ہو چکی تھی۔ آپ غزوۂ احد میں شہید ہوئے۔ رضی اللہ عنہ

حضرت ابومحذورہ کی اذان کا واقعہ:

حضرت ابومحذورہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حنین کے لیے تشریف لے گئے تھے، میں دس نوجوانوں کے ساتھ ان کے طلب میں نکلا۔ ابھی ہم راستے ہی میں تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حنین سے تشریف لا رہے تھے۔ راہ میں ہماری ان سے ملاقات ہوئی تو ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے موذن کو اذان دیتے ہوئے سنا، ہم ان سے الگ تھلگ تھے، تو ہم از راہِ مذاق بلند آواز میں مؤذن کی نقل کرنے لگے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا تو ہمیں بلا بھیجا۔ چنانچہ ہمیں لاکر آپ کے سامنے بیٹھایا گیا، آپ نے فرمایا: تم میں کون تھا جس کی بلند آواز میرے کانوں میں آئی؟۔ لوگوں نے میری طرف اشارہ کیا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو روک لیا اور سب کو چھوڑ دیا۔ مجھ سے فرمایا: اٹھو اور اذان کہو، میں اٹھا، میرا حال یہ تھا کہ میرے نزدیک آپ کی ذات اور آپ کا یہ حکم حد درجہ نا گوار تھا۔ بہرکیف میں آپ کے سامنے کھڑا ہو گیا تو آپ نے مجھے اذان کے کلمات بتائے، فرمایا: کہو:

الله اکبر الله اکبر الله اکبر الله اکبر أشهد أن لا اله الا الله أشهد أن لا اله الا الله أشهد أن محمداً رسول الله أشهد أن محمدا رسول الله.

پھر فرمایا: ذرا بلند آواز سے کہو:

أشهد أن لا اله الا الله، أشهد أن لا اله الا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمدا رسول الله، حی علی الصلاة، حی علی الصلاة، حی علی الفلاح، حی علی الفلاح، الله اکبر الله اکبر، لااله الاالله.

اذان ختم ہونے کے بعد مجھے بلایا اور مجھے ایک تھیلی عطا فرمائی جس میں چاندی تھی، پھر اپنا دست اقدس میری پیشانی پر رکھ کر چہرے پر پھیرتے ہوئے سینے تک لائے اور ناف تک مسح فرمایا اور دعا کی اللہ تمہیں برکت عطا فرمائے۔ اس کے اثر سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عداوت محبت وعقیدت میں تبدیل ہوگئی۔ میں نے کہا یا رسول اللہ! کیا آپ مجھے مکہ میں اذان دینے کا حکم

دیتے ہیں؟ فرمایا: ہاں، جاؤ عتاب بن اسید سے کہو کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ کے لیے اذان کہنے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ میں عاملِ رسول عتاب بن اسید کے پاس آیا، اور ان کی موجودگی میں، میں نے رسول اللہ علیہ السلام کے حکم سے اذان کہی۔ (ملخصا ابن ماجہ بیہقی ونسائی)

اذان میں ترجیع کا مسئلہ:

اس مقام پر ایک بحث یہ ہے کہ اذان میں ترجیع ہے یا نہیں؟ یعنی اذان میں شہادتین صرف دوبار کہے جائیں گے، یا دوبار (آہستہ) کہنے کے بعد پھر انہیں دوبار (بلند آواز سے) دہرایا جائے گا، جسے ترجیع کہا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اذان میں شہادتین صرف دوبار کہے جائیں گے یعنی ترجیع نہیں کی جائے گی۔ لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ شہادتین کی ترجیع کی جائے گی۔ امام شافعی نے حضرت ابومحذورہ کی مذکورہ روایت سے استدلال کیا ہے، جس میں ترجیع ہے یعنی شہادتین کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر انہیں دو دوبار اشھد ان لا الہ الا اللہ اور اشھد ان محمداً رسول اللہ کہنے کا حکم دیا۔ اس لیے یوہیں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت میں ترجیع نہیں اور کلماتِ اذان کے باب میں ان کی روایت کو اصل مانا جاتا ہے۔ یوں ہی حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان میں بھی ترجیع نہیں۔

امام نووی شافعی نے کہا کہ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت میں ترجیع نہیں تو حضرت ابومحذورہ کی روایت کو اس پر ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ حضرت ابومحذورہ کا واقعہ بعد کا ہے، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن زید کا واقعہ پہلے سال ہجری کا ہے۔ اور حضرت ابومحذورہ کا واقعہ حنین کے بعد یعنی آٹھویں سال ہجری کا ہے۔ اس لیے تعارض کے وقت بعد والے واقعے کو پہلے کا ناسخ قرار دیا جائے گا۔

احناف کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو حنین کے بعد ترجیع کا رواج ہو جاتا حالانکہ حضرت بلال حنین سے پہلے اور حنین کے بعد سفر وحضر ہر حال میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستقل موذن رہے، اور ان کی اذان میں ترجیع منقول نہیں۔ تو یہ کہنا کیوں کر درست ہوگا کہ حدیثِ ترجیع حضرت عبداللہ بن زید کی اذان کے بعد کی ہے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن زید کی اذان ہی حضرت بلال کی اذان ہے، (کہ حضرت عبداللہ بن زید نے ہی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضرت

بلال کو کلماتِ اذان بتائے تھے) اور حضرت بلال کی اذان ان کی وفات تک بلا ترجیع رہی۔ اور کسی صحابی نے ان پر گرفت نہ کی۔

رہا حضرت ابو محذورہ کی اذان میں ترجیع کا مسئلہ، تو اولاً ابن ماجہ میں حضرت ابو محذورہ کی حدیث یوں ہے کہ: شہادتین کی ادائیگی کے بعد مجھ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: بلند آواز سے کہو: أشهد أن لا اله الا الله الی آخر الاذان (ارفع من صوتک)۔ بیہقی اور نسائی کی روایت میں ہے کہ فرمایا: جاؤ اور بلند آواز سے کہو (ارجع فامدد من صوتک)۔ ابوداؤد میں ہے: فرمایا پھر جاؤ اور اپنی آواز دراز کرو۔ (ثم ارجع فمد من صوتک). ان کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو محذورہ سے شہادتین کا جو اعادہ کروایا گیا وہ کلمہ شہادت کی تعلیم و تلقین کے طور پر تھا کہ ابھی ان کے دل میں اسلام راسخ نہ ہوا تھا۔ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ابو محذورہ سے شہادتین کو دوبارہ کہلوانا کلمہ شہادت یا اذان کی تعلیم کے لیے تھا جسے راوی نے ترجیع سمجھا۔

ثانیاً: حضرت ابو محذورہ کی اس حدیث میں اختلاف روایت ہے، طبرانی نے معجم اوسط میں یہ حدیث روایت کی جس میں ترجیع کا ذکر نہیں، تو ابو محذورہ کی دو روایتیں آپس میں متعارض ہو گئیں لہٰذا باب ترجیع میں دونوں ساقط ہو گئیں، جب کہ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت مختلف تخریجات میں تعارض سے محفوظ ہے، تو یوں بھی ترجیع کا نہ ہونا ہی راجح قرار پائے گا۔ کیونکہ عبداللہ بن زید کی حدیث ہی بابِ اذان میں اصل ہے۔ یوہیں ابوداؤد نسائی اور ابن خزیمہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کلمات اذان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں دو دو بار تھے، تو اس سے بھی ترجیع کی نفی ہوتی ہے۔ اور حضرت بلال کی اذان میں بھی بالا جماع ترجیع نہ تھی۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ حضرت ابو محذورہ سے جو دو روایتیں مروی ہیں ان میں تعارض نہیں بلکہ ایک میں ترجیع کا ذکر ہے اور دوسری میں نہیں۔ تو ثقہ کی روایت میں زیادتی قابل قبول ہوتی ہے لہٰذا جس روایت میں ترجیع نہیں وہاں عدمِ ذکر عدمِ وقوع پر محمول نہ ہوگا بلکہ بیانِ اختصار پر محمول ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت کسی اختلاف و تعارض سے محفوظ ہے، تو وہ قطعاً ثابت ہے۔ اور اس کے خلاف جو حضرت ابو محذورہ کی روایت ہے وہ خود دو طریق سے ترجیع اور بلا ترجیع مذکور ہے۔ تو یہ روایت اُس روایت یا حکم کو ساقط نہیں کر سکتی جو بلا معارض

وبلاخلاف ثابت ہے۔

ثالثاً: امام ملک العلماء بدائع میں فرماتے ہیں کہ ترجیع کا قصہ یہ ہے کہ جس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابومحذورہ کو اذان کی تعلیم دے رہے تھے اس وقت ابومحذورہ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے، تو شہادتین کہتے وقت آپ کی آواز کفار کے خوف سے پست ہوگئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کو غیظ دلانے کے لیے فرمایا پھر بلند آواز سے کہو۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ ابومحذورہ دور جاہلیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ببانگ دہل برا بھلا کہتے تھے، اب جب ان کی رسالت کی گواہی دے رہے تھے تو حیا سے آواز پست ہوگئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی گوشمالی فرماتے ہوئے کہا کہ جاؤ اور بلند آواز سے کہو۔

اقامت دودوبار یا ایک ایک بار؟:

اذان اعلام غائبین کے لیے ہے اور اقامت اعلام حاضرین کے لیے، یعنی جو لوگ ادھر ادھر اپنے کاموں میں مصروف ہیں ان کو نماز جماعت کا وقت بتانے کے لیے اذان دی جاتی ہے اور جو لوگ مسجد میں موجود ہیں ان کو جماعت کے قیام سے آگاہ کرنے کے لیے اقامت کہی جاتی ہے۔

اقامت کے کلمات اذان کی طرح دودوبار ہوں گے یا ایک ایک بار؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام مالک کے نزدیک اول وآخر اللہ اکبر ایک ایک بار، اور قد قامت الصلوٰۃ ایک بار، تو کل کلمات اقامت آٹھ ہوئے۔ فرماتے ہیں کہ اذان واقامت کے درمیان تثنیہ وافراد کا فرق ہے، تاکہ پتہ چلے کہ اذان وقت کی آمد کا اعلان ہے اور اقامت نماز کے قیام کا۔ اگر اذان واقامت دونوں برابر ہوں تو معاملہ مشتبہ ہوجائے گا اور پتہ نہ چلے گا کہ یہ نماز کے وقت کا اعلان ہے یا قیام صلاۃ کا اعلام؟ اور ہوسکتا ہے کہ لوگ اقامت کو اذان سمجھ بیٹھیں اور لوگوں کی جماعت چھوٹ جائے۔

علامہ عینی نے اس کے جواب میں فرمایا کہ اذان واقامت کے مابین یہ فرق صحیح نہیں کیونکہ اذان اعلام غائبین کے لیے ہے جو مناروں وغیرہ بلند مقام پر ہوتی ہے اور اقامت اعلام حاضرین کے لیے ہے، اور وہ امام کے قریب ہوتی ہے جہاں حاضرین موجود ہوتے ہیں تو انہیں آخر کیسے اشتباہ ہوگا؟

امام ابوحنیفہ اور امام سفیان ثوری کے نزدیک اقامت پوری دودوبار ہے۔ دلیل یہ ہے کہ

بیہقی میں معاذ بن جبل سے مروی ہے،ثم أمهل شيئا ثم قام فقال مثل الذى قال غير انه زاد وقد قامت الصلوة قد قامت الصلوة۔اور ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن زید کی مشہور حدیث بدء الاذان میں ہے کہ فاذّن ثم قعد قعدة ثم قام فقال مثلها الا انه يقول قد قامت الصلوة۔اور ترمذی میں حضرت عبداللہ بن زید سے مروی ہے:كان اذان رسول الله صلى الله عليه وسلم شفعا شفعا فى الاذان والاقامة۔بیہقی میں عبداللہ بن زید سے مروی ہے:اذّن مثنى واقام مثنىٰ،اور ترمذی میں ابومحذورہ کی روایت ہے:علّمه الاذان مثنىٰ مثنىٰ والاقامة مثنىٰ مثنىٰ، اور ایک روایت میں ہے: علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الاقامة سبع عشرة كلمة،(ا) اور ابوحنیفہ کی حدیث ہے:ان بلالا رضي الله عنه كان يؤذّن مثنىٰ مثنىٰ ويقيم مثنىٰ مثنىٰ۔

امام ابوحنیفہ کے اس قول پر کہ"اقامت کے کل کلمات سترہ ہیں" امام نووی نے شرح مسلم میں اعتراض کیا کہ یہ مذہب شاذ ہے جس کے جواب میں علامہ عینی نے فرمایا کہ یہ قول احادیث صحیحہ پر مبنی ہوتے ہوئے کیسے شاذ ہوسکتا ہے؟۔

امام کرمانی نے احادیث اِفرادِ اقامت ذکر کر کے انہیں امام ابوحنیفہ پر حجت قرار دیا،لیکن علامہ عینی نے احادیثِ تثنیۂ اقامت ذکر کر کے انہیں دیگر ائمہ پر حجت قرار دیا۔نیز فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان کا گزر ایسے موذن پر ہوا جس نے اقامت ایک ایک بار کہی تو آپ نے فرمایا اشفعها لا ام لک۔دو دو بار کہہ،تیری ماں نہ رہے۔

(ا) احناف نے دربارۂ تثنیہ اقامت جو حضرت ابومحذورہ کی روایت سے استدلال کیا ہے اس پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ابومحذورہ کی حدیث دربارۂ اذان پر تو آپ کا عمل نہیں،جس میں شہادتین کی ترجیع ہے،تو اسی روایت کے دوسرے جزء یعنی کلمات اقامت کے سترہ ہونے پر عمل کیوں ہے؟اس کا جواب یہ ہے کہ اذان میں ترجیع کی حکایت اور اقامت میں سترہ کلمات کا بیان،موضوع اور محل کے اعتبار سے دو مختلف اور مستقل واقعے ہیں لہٰذا یہ دونوں باتیں دو حدیث قرار پائیں گی،یہی وجہ ہے کہ ائمہ حدیث نے انہیں الگ الگ بھی ذکر کیا ہے،اور ظاہر ہے کہ ایک پر عمل دوسرے پر عمل کو،یا ایک کا ترک دوسرے کے ترک کو لازم نہیں کرتا،کیونکہ دونوں میں لزوم یا استلزام کا علاقہ نہیں،لہٰذا ائمہ احناف نے دونوں میں سے جو امر دیگر نصوص سے متصادم نہیں بلکہ اس کی تائید میں متعدد احادیث ہیں اسے اختیار کیا اور جو امر خود محتمل ہے اور دیگر نصوص سے متعارض یا متصادم ہے اسے ترک کیا۔(ف۔قادری)

امام مالک اور امام شافعی کا استدلال حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جسے بخاری و مسلم نے تخریج کی:

اُمِر بلالٌ أن یشفع الأذان ویوتر الاقامة

یعنی حضرت بلال کو حکم دیا گیا کہ اذان دو دو بار کہیں اور اقامت ایک ایک بار۔

احناف کہتے ہیں حضرت ابو محذورہ کی حدیث بیانِ عدد اور کلماتِ اذان کی حکایت میں نص ہے۔ بہذا اس میں خلاف کا بالکل احتمال نہیں۔ جب کہ حضرت انس کی یہ حدیث محتمل ہے۔ پہلا احتمال تو یہ ہے کہ حضرت بلال یہ حکم دینے والے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہوں، بلکہ کوئی اور ہو۔ اور اِس تقدیر پر کہ آمر خود شارع ہوں جب بھی یہاں احتمال ہے۔ اس لیے کہ اقامت پورے مجموعے کا نام ہے، اور پوری اقامت پر "ایتار" کا اطلاق ظاہری معنی پر نہیں ہوسکتا۔ ورنہ معنی یہ ہوگا کہ حضرت بلال کو مجموعی اذان دو بار کہنے اور مجموعی اقامت ایک بار کہنے کا حکم دیا۔ اور یہ معنی کسی کے نزدیک مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ اقامت کے بعض کلمات بالاتفاق دو بار ہیں۔ تو اب دو احتمال ہے۔ پہلا یہ کہ "ایتارِ اقامت" سے "ایتارِ کلمات" مراد ہو، جیسا کہ اِن ائمہ کرام کا قول ہے۔ دوسرا یہ کہ اس سے "ایتارِ صوت" مراد ہو۔ (یہ معنی احناف نے لیے اور ایتارِ صوت سے مراد حدر یعنی کلماتِ اقامت تیز کہنا) اور اقامت میں ایتارِ صوت متوارث ہے۔

ایتارِ اقامت کے دوسرے معنی مراد ہونے پر ایک قوی قرینہ یہ ہے کہ خود شوافع بھی تکبیر کے ایتار کے قائل نہیں۔ بلکہ اقامت میں ان کے نزدیک بھی تکبیر دو بار ہے، تو ایتار کو دوسرے معنی پر محمول کرنا ضروری ہے، تا کہ یہ حدیث دوسری حدیث (حدیث ابو محذورہ) جو اپنے معنی پر نص اور غیر محتمل ہے اس کے موافق ہو جائے۔ (۱)

---

(۱) اور ظاہر ہے کہ دو روایتوں کے تعارض کے وقت اولین راہ جمع و تطبیق کی ہے۔ ایتار سے ایتارِ صوت مراد ہونے پر حضرت جابر کی اس حدیث سے بھی اشارہ ملتا ہے جس میں حضرت بلال کو ہی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان و اقامت کے فرق کی تعلیم دی تھی: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لبلال اذا اذّنت فترسّل واذا اقمت فاحدُر وَاجْعَلْ بین اذانک واقامتک قدر مایفرغ الأکل من أکله والشارب من شربه والمعتصر اذا دخل لقضاء حاجته ولاتقوموا حتی ترونی، جس سے واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان و اقامت کے مابین ترسل و حدر کا فرق بتایا۔ (ف۔ قادری)

اوراس سلسلے میں آثار متواتر ہیں کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ پوری زندگی تثنیہ اقامت پر کاربند رہے۔ جیسا کہ امام طحاوی نے تفصیلاً بیان فرمایا ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کلمات اقامت ایک ایک بار سکھائے ہوں اوراس کا مقصود نفس کلمات کا سکھانا رہا ہو۔ نہ اقامت کہنا۔ رہا ان کلمات کا دودوبار کہنا تو یہ اذان کی تعلیم سے واضح تھی، تو راوی نے سمجھا کہ یہ کلمات جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک بار بتائے ہیں اقامت میں ایک ایک بار ہی کہنے ہیں۔ حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اقامت مثل اذان تھی تو اموی بادشاہوں نے اسے جلدی کی خاطر ایک ایک بار کردیا۔

قال ابوالفرج ابن الجوزي كان الاذان والاقامة مثنىٰ مثنىٰ فلما قام بنو أمية أفردوا الاقامة.

اس سے حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ کا مقصود یہ ہے کہ ایتارِ اقامت بدعت ہے۔ اور یہ بھی کہ ایتار کا حکم دینے والے شارع نہیں تھے، (یعنی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں **اُمِرَ بلال أن يشفع الاذان ويوتر الاقامة**) اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت بلال جنہیں ایتارِ اقامت کا حکم دیا گیا تھا آپ نے اس حکم کو نہ مانا بلکہ پوری زندگی اس کے خلاف یعنی تثنیۂ اقامت پر عمل کرتے رہے۔ تو حضرت انس کی اس حدیث سے استدلال کیسے کیا جاسکتا ہے؟، جب کہ یہ حدیث اس عمل کے خلاف ہے جو حضرت بلال سے متواتر ہے۔ (کیونکہ تواتر سے ثابت ہے کہ حضرت بلال پوری زندگی دودوبار کلمات اقامت کہنے پر عمل پیرا رہے)

امام سرخسی رحمہ اللہ مبسوط میں فرماتے ہیں کہ اگر اقامت کی سنت اِفراد ہوتی تو **قد قامت الصلاة** میں یہ سنت زیادہ مؤکد ہوتی۔ کیوں کہ اسی کلمے کی وجہ سے اقامت کو اقامت کہا جاتا ہے۔ اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت مذکورہ کا معنی یہ ہے: **أمر بلال أن يؤذّن بصوتين ويقيم بصوت واحد**، یعنی بلال کو حکم دیا گیا کہ اذان کے کلمات دو آواز میں یعنی الگ الگ کہیں اور اقامت کے کلمات (ایک کلمہ دوبار) ایک ہی ساتھ کہیں۔ اس وجہ سے کہ حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ بنوامیہ نے اقامت میں اِفراد کیا، اور مجاہد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ اقامت اذان ہی کے مثل تھی تو امراء جور نے اسے ہلکا سمجھا اور اس میں افراد رائج کردیا۔ علامہ عینی فرماتے ہیں: مالکیہ نے کہا کہ اہل مدینہ کا ''افرادِ اقامت'' ہی پر عمل رہا ہے تو اہل

کوفہ کا قول صحیح بھی ہو تو وہ ایک وقتی عمل رہا ہوگا، جو اہل مدینہ کے عمل کی وجہ سے ترک کر دیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی بلا خلاف مقبول اور حجت ہے، لیکن اہل مدینہ کا عمل حجت نہیں۔ خصوصاً اس حال میں کہ وہ اہل مکہ کے عمل سے معارض ہو، جہاں پر موسم حج میں ہر طرف کے مسلمان جمع ہوتے ہیں۔ اور ابو الشیخ نے روایت کیا کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں منیٰ میں اذان و اقامت دو دو بار کہی۔

کلمات اقامت اذان ہی کی طرح دو دو بار ہیں یہ مذہب حضرت علی، عبداللہ بن مسعود، ان کے اصحاب، ابو محذورہ، سلمہ ابن اکوع، ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے اور تابعین میں حضرت مجاہد و ابراہیم نخعی و حماد بن سلیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے۔

اذان کی تکبیر دو بار ہے یا چار بار؟

امام مالک کے نزدیک اذان میں تکبیر دو بار ہے۔ جب کہ دیگر جمہور ائمہ کرام کے نزدیک چار بار تکبیر ہے۔

امام مالک کی دلیل حضرت ابو محذورہ کی روایت ہے جسے مسلم نے تخریج کی:

ابو محذورہ فرماتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان سکھائی، اس کے بعد اللہ اکبر دو بار ذکر کیا۔ اس کے علاوہ وہ روایتیں جن میں دو بار تکبیر کا ذکر ہے۔ نیز آپ نے اپنے استدلال میں اہل مدینہ کے عمل کو بھی پیش کیا ہے۔

اور جمہور ائمہ کرام کی دلیل ابو محذورہ کی ہی روایت ہے جسے دیگر ائمہ حدیث نے نقل کیا، جس میں چار بار تکبیر کا ذکر ہے۔ یوہیں حضرت عبداللہ بن زید کی روایت میں بھی دو بار اور چار بار تکبیر کا اختلاف موجود ہے۔ واضح رہے کہ چار تکبیر دو تکبیر کا رد نہیں۔ بلکہ ثقہ کی زیادتی ہے، جو بالاتفاق مقبول ہے۔ نیز جمہور نے اپنے استدلال میں اہل مکہ کے عمل کو پیش کیا ہے، جہاں موسم حج میں صحابہ کا اجتماع ہوتا تھا، اور کوئی اس پر نکیر نہ کرتا۔ (۱)

(۱) اذان و اقامت سے متعلق یہ تفصیلات خلاصہ ہیں ان بحثوں کا جو طحاوی شریف اور کشف الاستار اول میں موجود ہیں۔ سند و متن اور استدلال و جواب استدلال سے متعلق مزید تفصیلات کے لیے مطالعہ کریں: کشف الاستار اول صفحہ ۲۸۹ تا صفحہ ۳۰۲۔

اذانِ فجر کا وقت:

کسی بھی نماز کے لیے اذان اسی وقت دی جا سکتی ہے جب اس نماز کا وقت ہو جائے۔ لیکن فجر کی اذان کے بارے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ کہ یہ اذان طلوع فجر کے بعد ہوگی یا پہلے بھی ہو سکتی ہے؟۔ کچھ ائمہ کرام اس کے قائل ہیں کہ یہ اذان طلوع فجر سے پہلے دینا جائز ہے۔ ان کی دلیل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے:

ان بلالا ينادي بليل فكلو واشربوا حتى ينادي ابن ام مكتوم.

یعنی بلال رات میں اذان دیتے ہیں تو کھاؤ پیو یہاں تک کہ ابن ام مکتوم اذان دیں۔

امام طحاوی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسف کا مذہب یہی ہے کہ فجر کی اذان وقت فجر سے پہلے دی جائے گی۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ یہی مذہب امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام اوزاعی اور حضرت عبداللہ بن مبارک کا ہے۔

مگر امام ابو حنیفہ، امام محمد اور سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ جس طرح دیگر نمازوں کی اذان وقت سے پہلے نہیں ہو سکتی اسی طرح فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے نہیں ہو سکتی۔ بشمولِ فجر اگر کوئی اذان وقت سے پہلے کردی گئی تو اعادہ لازم ہے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے:

ان بلالا أذن قبل طلوع الفجر فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يرجع فينادى: "ألا ان العبد قد نام" فرجع فنادى ألا ان العبد قد نام.

ترجمہ: حضرت بلال نے طلوع فجر سے پہلے اذان دے دی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں حکم دیا کہ واپس جائیں اور اعلان کریں کہ میں نیند میں تھا، تو حضرت بلال نے جا کر یہ اعلان کیا۔

اس سے ثابت ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع فجر سے پہلے فجر کی اذان کو معتبر قرار نہ دیا۔

یہ ائمہ کرام پہلی حدیث کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حدیث "ان بلالا ينادي بليل" میں حضرت بلال کی جس اذان کا ذکر ہے وہ دراصل نماز کے لیے نہیں، بلکہ سونے والوں کو جگانے،

اور چلے جانے والوں کو بلانے کے لیے تھی۔ اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ حدیث ہے جس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے:

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لايمنعن أحدكم أذان بلال من سحوره، فانه ينادي أو يؤذّن ليُرجع غائبكم وليُنبّه نائمكم.

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: بلال کی اذان تمہیں سحری سے نہ روک دے وہ تمہارے غائبین کو بلانے اور سوتوں کو جگانے کے لیے اذان دیتے ہیں۔ (ملخصاً طحاوی وکشف الاستار ۱/۳۰۸)

امام ابوحنیفہ کی مستدل حدیث پر بحث:

مذکورہ بیان سے واضح ہوا کہ امام ابوحنیفہ نے اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال سے طلوع فجر سے قبل اذان دینے پر رجوع کروایا تھا۔ لیکن اس حدیث کو امام ترمذی نے خطا قرار دیا ہے۔ یہ حدیث امام ترمذی نے یوں درج کی:

وروى حماد بن سلمة عن أيوب عن نافع عن ابن عمر ان بلالا أذّن بليلٍ فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن ينادي أن العبد نام.

اس کے بعد امام ترمذی فرماتے ہیں:

یہ حدیث محفوظ نہیں، اس میں حماد بن سلمہ سے خطا ہوئی ہے۔ کیونکہ اصلاً حضرت ابن عمر سے وہ روایت ثابت ہے جس میں ہے کہ ”بلال رات میں اذان دیتے ہیں، تو کھاؤ پیو جب تک ابن ام مکتوم کی اذان نہ ہو۔ (ترمذی مترجماً)

اس سلسلے میں حضرت عمر فاروق سے ایک حدیث موقوف وارد ہے جسے حماد بن سلمہ نے یہاں مرفوع بنا دیا۔ وہ حدیث موقوف نافع سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک موذن (دارقطنی میں جس کا نام مسروح درج ہے) نے فجر کی اذان رات میں ہی دے دی، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے اذان کے اعادے کا حکم دیا۔ لیکن یہ حدیث صحیح نہیں، بلکہ منقطع ہے۔ کیونکہ حضرت عمر سے نافع کی ملاقات نہیں۔ ہوسکتا ہے حماد بن سلمہ نے اپنی روایت سے یہی واقعہ مراد لیا ہو۔ اور حضرت عمر اور ان کے موذن کا واقعہ حضرت بلال اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیا۔ یہ واقعہ انقطاع کی بنا پر قابل استدلال نہیں۔

امام ترمذی پر صدر الشریعہ کا ایراد:

اس پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

اقول: حکم الترمذي بأنه لايصح لايصح الخ۔ یعنی امام ترمذی کا موذنِ عمر کے واقعہ کو ''غیر صحیح'' قرار دینا غلط ہے۔ اس لیے کہ اس کی سند صحیح ہے۔ ہاں سند میں ارسال ہے کہ نافع نے حضرت عمر کا واقعہ بیان کیا، جب کہ ان کی حضرت عمر سے ملاقات ثابت نہیں۔ لیکن احناف کے نزدیک ثقہ کا ارسال مقبول ہے۔ نیز امام ترمذی کا یہ کہنا کہ حماد بن سلمہ نے اپنی روایت سے اسی واقعہ کا ارادہ کیا، اس پر کوئی دلیل نہیں۔ دراصل یہ دونوں دو واقعے ہیں، اور دونوں کی سندیں الگ الگ ہیں، لہٰذا حضرت بلال کا واقعہ اور حضرت عمر کے موذن کا واقعہ خلط ملط کر کے ایک قرار دینا درست نہیں۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ابن عمر سے مروی دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں، کیونکہ جس روایت میں ہے کہ ''بلال رات میں اذان دیتے ہیں تو کھاؤ پیو''، وہ اذان نماز کے لیے نہ تھی، اور جس حدیث کو حماد بن سلمہ نے روایت کیا ہے اس میں بلال کی اذان نماز کے لیے تھی، اس لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے رجوع کروایا۔ حماد بن سلمہ کو اپنی روایت میں متفرد بھی نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ان کی متابعات موجود ہیں۔ چنانچہ اس حدیث میں سعید بن زربی نے حماد بن سلمہ کی متابعت کی ہے، جسے دار قطنی نے تخریج کیا۔ نیز دار قطنی نے ایک الگ سند سے بھی اس حدیث کی تخریج کی۔ وہ یوں ہے:

عن أبي يوسف عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس: ان بلالا أذن قبل الفجر فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يعود فينادى ان العبد نام، ففعل وقال: ليت بلالاً لم تلده أمه وابتل من نضح دم جبينه. (دار قطني ١/٢٣٥)

یہ حماد بن سلمہ کی دوسری متابعت ہے۔ لہٰذا حماد بن سلمہ کی روایت کو خطا قرار دینا خطا ہے۔ (کشف الاستار ۱/۳۰۹)

اذان کے جواب کی بحث:

امام طحاوی نے ایک باب قائم کیا ''**مایستحب للرجل اذا سمع الاذان**''۔ اس باب کے آخر میں امام طحاوی نے ایک ذیلی بحث یہ چھیڑ دی کہ اذان کا جواب دینا واجب ہے یا مستحب

ہے؟۔ بعض علما نے فرمایا کہ حدیث پاک " اذا سمعتم الموذن فقولوا مثل مایقول" میں امر کا صیغہ ہے، جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ جب کہ دیگر علما فرماتے ہیں کہ یہ امر وجوب پر نہیں بلکہ استحباب پر محمول ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ روایت ہے:

كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره فسمع منادياً وهو يقول الله اكبر الله اكبر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : على الفطرة. فقال : أشهد أن لا اله الا الله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : خرج من النار، فابتدرناه فاذا هو صاحب ماشية أدركته الصلوٰة فنادى بها"

ترجمہ: ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے۔ آپ نے کسی منادی کو اللہ اکبر اللہ اکبر پکارتے سنا، تو فرمایا: یہ فطرت پر ہے۔ پھر اس نے کہا: اشہد ان لا الٰہ الا اللہ تو فرمایا: "جہنم سے آزاد ہوگیا"۔ ہم لوگ اس کی طرف بڑھے تو دیکھا کہ ایک چرواہا ہے، نماز کا وقت ہوا تو اذان دے رہا تھا۔ (طحاوی باب ما یستحب للرجل أن یقولہ اذا سمع الاذان)

اس حدیث میں خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کے کلمات سن کر ان کا جواب (انھیں کلمات سے) نہ دیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "اذا سمعتم النداء فقولوا مثل الذي يقول" وجوب کے لیے نہیں ہے۔ بلکہ استحباب وندب کے لیے ہے۔

اس مقام پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ فرماتے ہیں:

اس مسئلہ میں علمائے احناف کا اختلاف ہوگیا کہ اذان کا جواب دینا واجب ہے یا مستحب ہے؟ بعض اہل علم حدیث پاک کے کلمہ "قولوا" صیغۂ امر سے استدلال کرتے ہوئے وجوب کا قول کرتے ہیں۔ اس لیے کہ امر کا حقیقی معنی وجوب ہے، جب تک کہ کوئی قرینہ صارفہ نہ ہو۔ فتح القدیر میں ہے کہ متعدد فقہا وجوب کا قول کرتے ہیں۔ جب کہ امام شمس الائمہ حلوانی "اجابہ بالقدم" کو واجب اور "اجابہ باللسان" کو مستحب قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا کوئی شخص زبان سے جواب تو دے لیکن نماز کے لیے مسجد کی طرف گامزن نہ ہو تو وہ مجیب نہ مانا جائے گا۔ اور مسجد میں موجود ہو تو اس پر زبان سے اذان کا جواب دینا لازم نہیں۔ اور فقہا کی ایک جماعت کا یہی موقف ہے: کہ

زبان سے جواب دے گا تو ثواب پائے گا، ورنہ ثواب نہ پائے گا۔ لیکن گناہگار یا کراہت کا مرتکب نہ ہوگا۔

نہایہ میں ہے کہ اذان کا جواب دینا واجب ہے۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''أربع من الجفاء'' انھیں میں یہ بھی شمار کیا کہ اذان واقامت سنے اور اس کا جواب نہ دے۔

لیکن یہ حدیث ''اجابہ باللسان'' کے بارے میں صریح نہیں۔ اس لیے کہ ہوسکتا ہے اس جواب سے ''اجابہ بالقدم'' مراد ہو۔ اگر حدیث ''أربع من الجفاء'' سے ''اجابہ باللسان'' بھی واجب قرار دیا جائے تو اسی حدیث سے اقامت کا جواب دینا بھی واجب ماننا پڑے گا۔ اس لیے کہ اذان واقامت دونوں کے جواب نہ دینے کو جفا کہا گیا ہے۔ حالانکہ اقامت کا جواب دینا مستحب ہے، واجب نہیں۔

امام ابن ہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ ''فقولوا مثل مایقول'' سے وجوب ظاہر ہے، کیونکہ بظاہر کوئی قرینۂ صارفہ یہاں موجود نہیں۔ بلکہ ترک کی ناپسندیدگی ظاہر ہے، کیونکہ جو جواب نہ دے وہ اذان سے بے توجہ اور لاپرواہ محسوس ہوگا۔

اس پر شارح منیہ نے لکھا کہ یہاں قرینۂ صارفہ موجود ہے۔ اور وہ حدیث کا آخری حصہ ہے جس میں ارشاد ہے:

ثم صلُّوا علي فان من صلى علي صلوٰة صلى الله عليه بها عشراً۔

اس لیے کہ حصولِ ثواب کی ترغیب کے لیے اس قسم کے جملے عموماً مستحبات کے لیے بولے جاتے ہیں۔

لیکن علامہ شامی نے شارح منیہ کے اس استدلال کو محلِ نظر قرار دیا ہے، اس لیے کہ حدیث میں جس ثواب کا ذکر فرمایا وہ تو درود کے بارے میں ارشاد ہوا، نہ کہ اذان کے جواب کے بارے میں۔ لہٰذا اس دلیل سے درود پڑھنے کا استحباب ثابت ہوگا، نہ کہ اذان کے جواب کا استحباب۔ اور اذان کے جواب کا حکم، اور درود شریف پڑھنے کا حکم ایک ہی سیاق میں واقع ہونے سے لازم نہیں کہ دونوں کا حکم بھی ایک ہو۔ (ملخصاً کشف الاستار ۱/۳۲۴)

اس مسئلہ میں صدر الشریعہ کی تحقیق:

حضرت عبداللہ بن مسعود کی جس حدیث سے امام طحاوی نے اذان کے جواب کا استحباب ثابت کیا ہے وہ حدیث حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، جسے امام مسلم نے اپنی صحیح میں یوں درج کیا ہے:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغير اذا طلع الفجر و كان يستمع الاذان فان سمع اذاناً أمسک والا أغار، فسمع رجلاً يقول الله اكبر الله اكبر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: على الفطرة. ثم قال أشهد ان لا اله الا الله أشهد ان لا اله الا الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خرجت من النار. فنظروا فاذا هو راعي معزیً. (مسلم شریف)

یہ دونوں روایتیں اس پر دلیل ہیں کہ اذان کا بعینہ جواب دینا واجب نہیں۔ یہ حدیث واضح قرینہ ہے کہ "فقولوا مثل ما يقول المؤذن" میں امر وجوب کے لیے نہیں۔ اس سے امام شمس الائمہ حلوانی اور ان حضرات کے موقف کی تائید ہوتی ہے جو اجابہ باللسان کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

دراصل اذان کے جواب کے بارے میں دو الگ الگ حدیثیں وارد ہوئی ہیں۔ ایک تو یہی حدیث جس میں فرمایا: "فقولوا مثل ما يقول المؤذن"۔ دوسری حدیث میں ارشاد ہوا: "اذا سمعت داعي الله فأجب"۔ پہلی حدیث میں "اجابہ باللسان" کا حکم ہے، جو واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے۔ جیسا کہ امام طحاوی نے ذکر فرمایا۔ اور دوسری حدیث میں "اجابہ بالقدم" یعنی نماز باجماعت کی حاضری کا حکم ہے۔ اور "اجابہ بالقدم" واجب ہے، جیسا کہ امام حلوانی نے فرمایا۔ حاصل یہ کہ "اجابہ بالقدم" کا وجوب "فقولوا مثل ما يقول المؤذن" سے نہیں، بلکہ دوسری حدیث "اذا سمعت داعي الله فأجب" سے ثابت ہے۔ جس میں "اجب" امر کا صیغہ وجوب کے لیے ہے۔ اور یہاں کوئی قرینۂ صارفہ عن الوجوب نہیں ہے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک حق یہی ہے کہ اجابہ باللسان مستحب ہے، اور اجابہ بالقدم واجب ہے۔ لیکن اجابہ بالقدم کا وجوب "علی الفور" نہیں، بلکہ "علی التراخی" ہے، بایں طور کہ بلاعذر وہ جماعت فوت نہ ہو جس کی اذان ہوئی۔

(ملخصاً کشف الاستار ۱/۳۲۴)

امام طحاوی کے استدلال پر علامہ عینی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام طحاوی نے "اجابہ باللسان" کے استحباب پر حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے جو استدلال کیا ہے اسے علامہ عینی نے تسلیم نہیں کیا، اور اس کے خلاف دلائل دیے ہیں۔ علامہ عینی کے دلائل کی تقریر درج ذیل ہے:

پہلی دلیل یہ ہے کہ "فقولوا مثل ما یقول الموذن" میں امر مطلق ہے اور جو امر مطلق مجرد عن القرائن ہو وہ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

دوسری دلیل وہ اخبار و آثار ہیں جن میں اذان کے جواب پر ابھارا گیا ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں ایک روایت تخریج کی ہے جو "وکیع عن سفیان عن عاصم عن المسیب بن رافع عن عبداللہ" کی سند سے مروی ہے۔ جس میں ارشاد ہوا: من الجفاء ان تسمع الموذن ثم لاتقول مثل ما یقول" اور واجب کا ترک جفا ہے۔ مستحب کا ترک جفا نہیں، نہ مستحب کا تارک جفا کار۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہما کی روایتیں جن سے جواب اذان کے استحباب پر استدلال کیا گیا ہے اس حدیث میں اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا ذکر نہیں، لیکن اس سے لازم نہیں کہ آپ نے موذن کا جواب انھیں جیسے کلمات سے نہ دیا ہو۔ ہوسکتا ہے آپ نے موذن کا جواب اسی کے مثل کلمات سے دیا ہو اور راوی نے اسے ذکر نہ کیا ہو۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ ہوسکتا ہے اذان کا جواب نہ دینے کا یہ واقعہ پہلے کا ہو، اور اس واقعہ کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کا جواب دینے کا حکم دیا ہو، اور فرمایا ہو "اذا سمعتم الموذن فقولوا مثل ما یقول"۔

صدر الشریعہ نے اس مقام پر امام طحاوی کا دفاع کیا ہے۔ اور علامہ عینی کے ان اعتراضات کے بڑے واضح جوابات دیے ہیں۔

صدر الشریعہ کے جوابات:

علامہ عینی کی پہلی دلیل کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

"فقولوا مثل ما یقول" میں امر مطلق نہیں، کہ اس سے "وجوب" پر استدلال کیا جائے۔
بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور انس بن مالک کی روایتیں بطور قرینہ صارفہ موجود ہیں، تو ان دونوں روایتوں کی موجودگی میں اس امر کو مطلق مان کر وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں۔ لہٰذا امام طحاوی نے جب قرینہ ذکر کر دیا تو اب امر کو مطلق قرار دے کر ان پر اعتراض کرنا کیوں کر درست ہوگا؟۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ مختلف اخبار و آثار میں اذان کے جواب پر جو ابھارا گیا ہے اس قدر ترغیب و تحریض وجوب کے لیے کافی نہیں۔ کیونکہ مستحباب ومندوبات کے لیے بھی اخبار و آثار میں بڑی ترغیب و تحریض موجود ہے۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی حدیث "من الجفاء الخ" منقطع اور ضعیف ہے۔ منقطع یوں کہ اس کی سند میں میتب بن رافع نے عبداللہ ابن مسعود سے روایت کیا ہے، حالانکہ میتب بن رافع کا عبداللہ سے سماع ثابت نہیں۔ تہذیب التہذیب میں ہے کہ میتب بن رافع نے صحابہ میں سے کسی سے نہیں سنا، سوائے براء اور ابوایاس کے۔ ابوحاتم نے کہا کہ میتب بن رافع کی ابن مسعود سے ملاقات نہیں۔ اور یہ حدیث ضعیف اس لیے ہے کہ اس کی سند میں "عاصم بن بہدلہ" ہیں۔ تہذیب التہذیب میں ہے کہ عاصم بن بہدلہ ثقہ لیکن کثیر الخطا ہیں، یعقوب بن سفیان نے کہا کہ ان کی حدیث میں اضطراب ہے۔ ابوحاتم نے کہا کہ عاصم حافظ نہیں تھے۔ ابن علیہ نے کہا کہ عاصم کا حافظہ اچھا نہیں۔ یہی قول ان کے بارے میں عقیلی، دارقطنی اور بزار کا ہے۔ تو ابن ابی شیبہ نے جو روایت ذکر کی ہے جب اس کی حالت یہ ہے کہ وہ منقطع بھی ہے اور ضعیف بھی، تو ایسی روایت سے امام طحاوی کے خلاف استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے؟

چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور انس بن مالک کی روایتوں میں ہے "سمع فقال"۔ اور فاء تعقیب (بدون التراخی) کے لیے ہوتا ہے، تو اس حدیث کا معنی یہ ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان سنی اور بلا تاخیر وہ جملے ارشاد فرمائے جو ابن مسعود کی روایت میں گزرے۔ لہٰذا اگر "فقولوا مثل ما یقول" میں امر وجوب کے لیے مانا جائے تو لازم آئے گا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم واجب ترک کر کے دوسرے کام میں مشغول ہو گئے۔ وہو کما تری۔

علامہ عینی کی پانچویں دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

نے خود اذان کا جواب نہ دیا اس میں یہ احتمال کہ "یہ وجوب اجابت سے پہلے کا واقعہ ہو، اور اس واقعہ کے بعد اذان کے جواب دینے کا حکم فرمایا ہو" یہ احتمال اس کے لیے مفید نہیں جو وجوب ثابت کرنے کے درپے ہے۔ کیونکہ مدعی کے لیے احتمال مفید نہیں، بلکہ مضر ہوتا ہے۔ اور ان جیسے اذکار میں تو بسا اوقات امر کا صیغہ وارد ہوتا ہے، اور اس سے وجوب مراد نہیں ہوتا۔ مثلاً حدیث شریف میں ہے:

"اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا ولک الحمد"

دوسری حدیث میں ہے:

"اذا قال الامام غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ فقولوا آمين"

تیسری حدیث میں ہے: "اذا امن فأمنوا" وغیرہ۔ ان احادیث میں کہیں امر وجوب کے لیے نہیں۔ (ملخصا کشف الاستار اول ۳۲۴، ۳۲۵)

اوقاتِ صلاۃ کا بیان

عام طور پر محدثین "مواقیت الصلاۃ" میں حدیث امامت جبریل پیش کرتے ہیں۔ امام طحاوی نے بھی اس باب میں اولاً وہی حدیث درج فرمائی۔ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

أمني جبريل عليه السلام مرتين عند باب البيت فصلى بي الظهر حين مالت الشمس وصلى بي العصر حين صار ظل كل شئ مثله وصلى بي المغرب حين أفطر الصائم وصلى بي العشاء حين غاب الشفق وصلى بي الفجر حين حرم الطعام والشراب على الصائم. وصلى بي الظهر من الغد حين صار ظل كل شئ مثله وصلى بي العصر حين صار ظل كل شئ مثليه وصلى بي المغرب حين أفطر الصائم وصلى بي العشاء حين مضى ثلث الليل وصلى بي الغداة عند ما أسفر ثم التفت اليّ فقال: يا محمد الوقت فيما بين هذين الوقتين، هذا وقت الانبياء مِنْ قبلك.

ترجمہ: جبریل امین علیہ السلام نے کعبۃ اللہ کے دروازے کے پاس دو بار میری امامت کی، تو مجھے ظہر پڑھائی جب آفتاب ڈھل گیا۔ عصر پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا۔ مغرب

اس وقت پڑھائی جب روزہ دار افطار کرتا ہے۔ عشا پڑھائی جب شفق غائب ہوگئی۔ اور فجر پڑھائی جب روزہ دار پر کھانا پینا حرام ہو جاتا ہے۔ دوسرے دن ظہر اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہوگیا۔ عصر پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ دو مثل ہوگیا۔ مغرب اسی وقت پڑھائی جب روزہ دار افطار کرتا ہے۔ عشا پڑھائی جب تہائی رات گزر گئی۔ اور فجر پڑھائی جب صبح روشن ہوگئی۔ پھر جبریل امین علیہ السلام میری طرف متوجہ ہوئے اور عرض کیا: نمازوں کا وقت ان دونوں وقتوں کے درمیان ہے۔ یہی وقت آپ سے پہلے نبیوں کا ہے۔

اوقاتِ صلاۃ کی اصل یہی حدیث ہے۔ اسی حدیث سے ائمہ کرام نماز کے اوقات کا استنباط کرتے ہیں۔ اس ایک حدیث سے فقہا کے استدلال واستنباط کی جولانیت قابل مطالعہ ہے۔ امام طحاوی جو محدثین اور فقہا کے مابین بہترین محاکمہ فرماتے ہیں، انھوں نے اس باب میں احناف کے مذہب کے مطابق محققانہ استدلال کیا ہے۔ پھر صدر الشریعہ نے اپنے حاشیہ میں جابجا احناف کے استدلال کی تفصیلات اپنے انداز میں بیان فرمائی ہیں۔

ہم ذیل میں اس موضوع پر صدر الشریعہ کے چند علمی افادات پیش کرتے ہیں۔

حافظ ابن حجر پر ابن عربی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امامتِ جبریل کی حدیث سے بعض لوگوں نے "صلاۃ المفترض خلف المتنفل" کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ اس لیے کہ یہ نمازیں دو دن حضرت جبرئیل امین نے پڑھائیں۔ اور ملائکہ انسانوں کے احکام مثلاً نماز روزہ کے مکلف نہیں۔ لہٰذا یہ نماز جبریل امین کے لیے نفل تھی اور مقتدیوں پر فرض۔ جس سے ثابت ہوا کہ فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے۔

اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے جبریل امین کی اقتدا میں پڑھی گئی یہ نمازیں اُس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض نہ ہوں، ایسی صورت میں یہ "صلاۃ المتنفل خلف المتنفل" ہوئی۔

لیکن اس احتمال پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ نمازیں تو اس رات کے بعد پڑھی گئیں جس رات (شب معراج) پانچ نمازیں فرض کی گئی تھیں۔ تو کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ نمازیں نفل رہی ہوں؟۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ شبِ معراج جب پانچ نمازیں فرض کی گئیں اس

وقت ان کے اوقات بیان نہ کیے گئے تھے۔ اور جب تک ان نمازوں کے اوقات بیان نہ کر دیے جائیں ان کی فرضیت کا تحقق نہ ہوگا۔ کیونکہ بیانِ اوقات کے بغیر اس حکم کی بجا آوری کی آخر کیا صورت ہوگی؟۔ دوسرے دن جب جبرئیل امین نے پنجگانہ نماز کی امامت شروع کی تو اس سے اوقات کی تعیین ہوئی۔ اس کے بعد ان نمازوں کی فرضیت کا تحقق ہوگیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم نہیں کہ جبریل امین نے جو نمازیں پڑھائیں وہ ان کے لیے نفل تھیں۔ بلکہ وہ نمازیں ان کے اوپر بھی فرض تھیں۔ اس لیے کہ وہ اوقاتِ صلاۃ پہنچانے کے مامور اور مکلّف تھے۔ انھیں حکم دیا گیا تھا کہ جائیں اور نماز پڑھا کر اوقات کی تعیین کر دیں۔ اس تقدیر پر یہ نماز ''صلاۃ المفترض خلف المفترض'' ہوئی۔ لہٰذا اس حدیث سے اقتداء المفترض خلف المتنفل کے جواز پر استدلال کسی طرح درست نہیں۔ یہ بحثیں حافظ ابن حجر کی فتح الباری سے ماخوذ ہیں۔

اس مقام پر ابن عربی نے حافظ ابن حجر پر یہ اعتراض کیا کہ جبریل امین بارگاہِ رسالت میں ''تعلیم اوقات کے مکلّف'' ہو کر حاضر ہوئے تھے، نہ کہ ''نماز کے مکلّف'' ہو کر آئے تھے۔

ابن عربی کے اس اعتراض کا جواب صدر الشریعہ نے یہ دیا ہے:

جبرئیل امین علیہ السلام اس بات کے مامور تھے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نماز پڑھیں، تا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان کے ساتھ نماز ادا کریں۔ جس کا حاصل یہ ہوا کہ جبرئیل امین علیہ السلام ''تعلیم قولی'' کے مکلّف نہیں بلکہ ''تعلیم فعلی'' کے مکلّف تھے، کہ نماز ادا کر کے دکھائیں۔ تو جبریل امین علیہ السلام پر اوقات سکھانا اور کر کے دکھانا دونوں فرض تھا۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ نمازیں بھی ان پر فرض تھیں۔ اس کی تائید امامتِ جبریل کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے بخاری نے اپنی صحیح میں عروۃ بن زبیر اور بشیر بن ابی مسعود عن ابیہ کی سند سے نقل کی ہے۔ جس کے آخر میں ہے: ''ثم قالَ بھذا اُمِرْتُ'' یعنی دونوں دن نمازیں پڑھانے کے بعد جبرئیل امین علیہ السلام نے کہا کہ مجھے اس کا حکم دیا گیا تھا۔ یہ جملہ اس پر صریح ہے کہ جبرئیل امین علیہ السلام ان نمازوں کے مکلّف اور مامور تھے۔

تیسرا جواب حضرت ملا علی قاری کا ہے جسے مرقات میں ذکر کیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل امین علیہ السلام نے حقیقۃً امامت نہیں کی تھی، بلکہ اشارات وغیرہ سے بتاتا کر

نماز کے ارکان اور اوقات کی تعلیم دی تھی، جیسا کہ کچھ معلمین بغیر نماز پڑھے بتا بتا کر نماز سکھاتے ہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۲۶، ۳۲۷)......(۱)

ظہر سے نماز کا آغاز کیوں کیا گیا؟

حدیثِ امامتِ جبریل پر ایک سوال یہ ہے کہ اس میں نماز کا آغاز فجر سے نہیں کیا گیا، بلکہ ظہر سے کیا گیا۔ حالانکہ جب معراج کی رات میں نماز فرض ہوگئی تو فجر سے نماز کا آغاز ہو جانا چاہیے تھا۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ نے فرمایا:

حدیثِ امامتِ جبریل میں پہلے دن کی نماز اولِ وقت میں پڑھنے کا ذکر ہے۔ اور فجر کے اولِ وقت میں خفا اور پوشیدگی ہوتی ہے۔ تو اگر فجر سے ہی نماز شروع کر دی جاتی تو کچھ لوگوں پر پہلے دن کی فجر کی نماز مخفی رہ جاتی۔ اس لیے کہ اس وقت تو انھیں علم نہ تھا کہ ان پر نماز فرض کی گئی ہے۔ صبح میں جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں رات کا واقعہ اور معراج کا ماجرا بتایا تو انھیں علم ہوا کہ ان پر پانچ نمازیں فرض کی گئی ہیں۔ اور کوئی حکم بیان کے بعد ہی ثابت و نافذ ہوتا ہے۔ (کشف الاستار اول ۳۲۷)

وقتِ ظہر کا اختتام مثلِ اول پر یا مثلِ ثانی پر؟

ظہر کا وقت آفتاب ڈھلتے ہی شروع ہو جاتا ہے، اس پر پوری امت کا اتفاق ہے۔ لیکن ختم کب ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول دو مثل کا ہے۔ لیکن باقی تمام ائمہ کرام کا قول ایک مثل کا ہے۔ حتیٰ کہ احناف میں امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر وغیرہ بھی ایک مثل کے ہی قائل ہیں۔ بلکہ امام طحاوی نے حضرت حسن بن زیاد سے امام ابوحنیفہ کی ایک روایت مثلِ اول کی

---

(۱) ملا علی قاری کی توجیہ سے یہ مسئلہ حل ہو جاتا ہے کہ حضرت جبرئیل امین نے جب اس نماز میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کی تو امام افضل ہوتا ہے اور مقتدی مفضول۔ لہٰذا اس واقعہ سے جبرئیل امین پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت ثابت نہیں ہوتی۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ جبرئیل امین علیہ السلام جب اوقاتِ صلاۃ کے معلم تھے تو معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے۔ پہلے مسئلہ کا حل یہ ہے کہ جبریل امین نے حقیقۃً امامت نہیں کی تھی، بلکہ اشارے سے اوقات کی تعلیم دی تھی۔ دوسرے مسئلہ کا حل یہ ہے کہ جبریل امین معلم نہیں مبلغ تھے۔ تبلیغ پر تعلیم کا اطلاق کیا گیا۔ وہ بارگاہ الٰہی سے اوقات کی تعلیم لے کر حاضر ہوئے تھے۔ (ف۔ قادری)

بھی نقل کی۔ اس کی دلیل حدیثِ امامتِ جبریل ہے جو اوقاتِ صلاۃ کی اصل اور بنیاد ہے، جس کا ذکر گزرا۔ اس لیے امام طحاوی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے مذہب کو مرجوح قرار دیا ہے۔ امام طحاوی نے استدلال کے لیے کئی روایتوں کا سہارا لیا ہے، لیکن ان کی پوری بحث حدیثِ امامتِ جبریل کے گرد گردش کرتی ہے۔ اس میں صراحت ہے کہ پہلے دن ظہر سورج ڈھلتے ہی پڑھی گئی، اور دوسرے دن ایک مثل پر پڑھی گئی، اور فرمایا کہ وقت اسی کے مابین ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صراحت کے بعد کسی اور استدلال کی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔

لیکن دوسری طرف فقہی حنفی کی تقریباً تمام کتابوں میں ظہر کا وقت ایک مثل نہیں، بلکہ دو مثل تک قرار دیا گیا ہے۔ صدر الشریعہ اس مقام پر امام طحاوی کی بحثوں اور محدثین کے استناد اور جمہور ائمہ کرام کے استدلال کی ہماہمی میں اپنی بات ''تقلید و تحقیق'' کا مرکب بنا کر پورے وثوق اور قوتِ استدلال کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

مثل ثانی تک ظہر کا وقت رہتا ہے۔ نہایہ میں ہے کہ ظاہر الروایہ یہی ہے۔ بدائع، محیط اور ینابیع میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ غیاثیہ میں ہے کہ یہی مختار ہے۔ امام محبوبی نے اسی کو اختیار کیا ہے، نسفی اور صدر الشریعہ نے اسی پر اعتماد کیا۔ متون میں اسی کو اختیار کیا گیا، اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ بدائع میں ہے کہ کتاب الاصل میں اسی کا ذکر ہے۔ صاحب ہدایہ اور امام زیلعی نے تبیین الحقائق میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ غیاثیہ اور جواہر اخلاطی میں اسی کو مختار قرار دیا۔ امام سمعانی نے خزانۃ المفتین میں اسی پر اقتصار کیا۔ ملتقی الابحر میں اسی کو مقدم رکھا۔ مراقی الفلاح میں اسی کو صحیح کہا۔ اور اسی پر جملہ مشائخ واصحابِ متون ہیں۔ شرح مجمع میں ہے کہ یہی مذہب ہے۔ طحطاوی علی المراقی میں ہے کہ جمہور اہل مذہب نے اسی کو صحیح قرار دیا۔ عالمگیری میں اسی کی صحت کا قول کیا۔ جامع الرموز میں اسی کو مفتی بہ قرار دیا۔ سراج منیر میں ہے کہ قولِ امام پر ہی فتویٰ ہے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں اسی کو مقدم رکھا۔ اور ان کی عادت ہے کہ جو روایت و درایت کی رو سے اظہر ہو اسی کو مقدم رکھتے ہیں۔

اس کے بعد میدانِ تحقیق میں قدم رکھتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

امام ابو حنیفہ کی دلیل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

''ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم''. رواه البخاري

ظہر ٹھنڈی کر کے پڑھو کہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ سے ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ حجاز مقدس میں سخت گرمی اسی وقت یعنی مثل اول پر ہوتی ہے۔ تو حرارت کا کم ہونا اور ابراد کا تحقق مثل ثانی میں ہی ہو سکتا ہے۔ لہٰذا "حدیث ابراد" "حدیث امامت جبریل" کے معارض ہوئی۔ اب دو صورت ہے۔ یا تو "حدیث ابراد" "حدیث امامت جبریل" کی ناسخ ہے۔ اس لیے کہ "حدیث ابراد" اس سے متاخر ہے۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ مثل ثانی میں شک واقع ہو گیا کہ وقت ظہر باقی ہے یا نہیں؟ اور مثل ثانی سے پہلے تو بالیقین ظہر کا وقت تھا، تو جو یقین سے ثابت ہوتا ہے وہ شک سے زائل نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو یقین سے ثابت نہ ہو وہ شک سے ثابت نہ ہوگا۔ لہٰذا عصر کا وقت جس کے ثبوت میں شک واقع ہوا لہٰذا مثل اول پر عصر کا وقت ثابت نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کی دوسری دلیل حضرت ابوذر غفاری کی حدیث ہے جسے بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ ائمہ حدیث نے تخریج کی ہے۔ الفاظ بخاری کے ہیں:

"كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فأراد المؤذن أن يؤذن فقال له أبرد ثم أراد أن يؤذن فقال له أبرد ثم أراد أن يؤذن فقال له أبرد، حتى ساوى الظل التلول فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان شدة الحر من فيح جهنم".

(صحيح البخاري باب الاذان للمسافر اذا كانوا جماعة)

ترجمہ: ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے۔ موذن نے اذان دینی چاہی تو فرمایا: ٹھنڈا کرو، پھر اذان دینی چاہی تو یہی فرمایا، تیسری بار اذان دینی چاہی تو ایسا ہی فرمایا۔ یہاں تک کہ سایہ ٹیلوں کے برابر ہو گیا۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ سے ہے۔

اسی حدیث میں بخاری اور مسلم نے دوسری سند سے آخری جملہ یہ نقل کیا ہے:

"فاذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ".

مشاہدہ شاہد ہے، اور قواعد علم ہیئت بتاتے ہیں کہ ٹیلوں کا سایہ زوال کے وقت بالکل نہیں ہوتا۔ خصوصاً اقلیم ثانی میں۔ اسی لیے تو امام نووی اور امام قسطلانی نے کہا کہ ٹیلے ابھرے ہوئے نہیں بلکہ پھیلے (منبسط) ہوتے ہیں۔ اور عادۃً ٹیلوں کے سائے سورج کے ڈھلنے کے کافی

بعد نمودار ہوتے ہیں۔ تو جب ٹیلے کے سائے کا آغاز ہی آفتاب کے ڈھلنے کے کافی دیر بعد ہوتا ہے، تو وہ سایہ ٹیلے کے برابر تو یقیناً دوسرے مثل میں ہی ہوگا، بلکہ مثل ثانی کے بھی آخر میں ہوگا۔ اسی لیے ابن اثیر جزری شافعی فرماتے ہیں کہ ٹیلوں کا سایہ ظہر کا اکثر وقت نکل جانے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ تو جب موذنِ رسول نے ٹیلوں کا سایہ ٹیلوں کے برابر ہونے کے بعد اذان دی، تو ظہر کی نماز تو لامحالہ مثل ثانی میں ہوئی۔

اس حدیث کو ''جمع بین الصلاتین'' پر محمول نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ الفاظ حدیث اس کا احتمال نہیں رکھتے۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابراد صلاۃ کا حکم دیا، نہ کہ نماز کو وقت سے موخر کر دینے کا۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ''ابردوا'' حکم عام ہے۔ جو سفر کے ساتھ خاص نہیں۔ تو اس حدیث سے ثابت ہوا کہ ظہر کا وقت مثل ثانی میں بھی باقی ہے۔

حدیث امامت جبریل کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بیانِ اوقات کی پہلی حدیث ہے۔ اس لیے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کی امامت کا واقعہ تو مکہ مکرمہ میں شب معراج کی صبح ہی ہوا تھا۔ اور حضرت ابوذر کی یہ حدیث اس سے یقیناً متاخر ہے۔ تو حدیثِ ابوذر حدیثِ امامت جبریل کی ناسخ ہوگی۔

امام ابوحنیفہ کی تیسری دلیل حضرت عبداللہ بن عمر کی یہ روایت ہے جسے بخاری وغیرہ ائمہ حدیث نے تخریج کی:

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے فرمایا: تمہاری اور اہل کتاب کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے چند لوگوں کو اجرت پر رکھا، اور بولا: کون میرے لیے صبح سے نصف النہار تک ایک قیراط پر کام کرے گا؟ تو یہود نے صبح سے دوپہر تک ایک قیراط پر کام کیا۔ پھر اس نے کہا: کون میرے لیے نصف النہار سے عصر تک ایک قیراط پر کام کرے گا؟ تو نصاریٰ نے یہ کام لے لیا۔ اس کے بعد اس نے کہا: کون میرے لیے عصر سے غروبِ آفتاب تک دو قیراط پر کام کرے گا؟۔ یہ تم لوگ ہو۔ تو یہود و نصاریٰ ناراض ہو گئے اور کہنے لگے: ''كنا أكثر عملاً وأقل عطاء'' ہم نے کام زیادہ کیا اور نوازش کم ہوئی۔ بولا: کیا میں نے تمہارے حق میں کوئی کمی کی؟ بولے: نہیں۔ تو کہا: یہ تو میرا فضل ہے جسے چاہوں دوں۔ (بخاری باب الاجارۃ الی نصف النہار)

یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ ظہر کا وقت دو مثل تک ہے۔ اگر ایک مثل تک ہو تو عصر کا وقت ظہر کے وقت سے زائد ہو جائے گا۔ پھر اس حدیث کی یہ بات غلط ہو جائے گی، کہ یہود و نصاریٰ نے کہا: ہم نے کام زیادہ کیے اور اجرت کم ملی۔

اس پر کوئی اعتراض کرے کہ نصاریٰ نے تنہا یہ اعتراض نہ کیا تھا، بلکہ یہود و نصاری دونوں نے مل کر کہا تھا۔ اور دونوں کا وقت ملا کر بیشک ہمارے وقت (وقت عصر) سے زیادہ تھا۔ لہٰذا ان کا یہ کہنا درست ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ دونوں نے مل کر ایک ہی جملہ نہیں کہا تھا۔ بلکہ یہود نے کہا: "نحن أكثر عملاً و أقل عطاء"۔ اور نصاریٰ نے بھی کہا: "نحن اكثر عملاً و اقل عطاء"۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ قول دونوں فریق کا مل کر ہوتا تو ان کا یہ کہنا غلط ہو جاتا کہ "عطا کم ہوئی"۔ اس لیے کہ دونوں کو ایک ایک قیراط ملا تو دو قیراط ہوئے، اور مسلمانوں کو بھی دو ہی قیراط ملے، تو کم کیسے ہوئے؟ بلکہ برابر ہوئے۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۳۲ تا ۳۳۴)

وقتِ عشا کی ابتدا و انتہا:

عشا کا وقت شفق غائب ہونے پر شروع ہوتا ہے۔ لیکن ختم کب ہوتا ہے؟ اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک عشا کا وقت تہائی رات تک ہے۔ اصحابُ الرائی اور کچھ علما کے نزدیک عشا کا وقت آدھی رات تک ہے۔ جب کہ احناف کے نزدیک عشا کا وقت طلوعِ فجر تک ہے۔

فریق اول کا استدلال امامتِ جبریل کی حدیث سے ہے، جس میں حضرت جبریل امین علیہ السلام نے پہلے دن شفق غائب ہونے پر عشا پڑھائی، اور دوسرے دن تہائی رات گزرنے پر عشا پڑھائی، (وصلى بي العشاء حين مضى ثلث الليل) حضرت ابو سعید خدری کی روایت میں ہے: "وصلى العشاء الآخرة الى ثلث الليل الاول"۔ ایسا ہی حضرت جابر، حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت بریدہ بن حصیب کی روایتوں میں ہے۔

فریق ثانی یعنی جو عشا کا وقت نصفِ لیل تک مانتے ہیں وہ حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت

سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"ان للصلوٰۃ اولاً وآخراً وان اوّل وقت العشاء حین یغیب الشفق وان آخر وقتھا حین ینتصف اللیل".

یوں ہی حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت میں ہے، ارشاد فرماتے ہیں:

"عن النبي صلی الله علیه وسلم قال وقت العشاء الی نصف اللیل"

ایسا ہی حضرت جابر اور حضرت ابن عمر کی روایتوں سے بھی ثابت ہوتا ہے۔

فریق ثالث یعنی ائمہ حنفیہ کی دلیل کے طور پر امام طحاوی نے ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث نقل کی:

"اعتم النبي صلی الله علیه وسم دات لیلة حتی ذهب عامة اللیل وحتی نام اهل المسجد ثم خرج فصلی وقال :انه لوقتها لولا أن أشق علی أمتي".

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار رات کا اکثر حصہ گزار دیا، یہاں تک کہ مسجد والے سونے لگے، اس کے بعد آپ نکلے اور نمازِ عشا ادا فرمائی، پھر فرمایا: یہ ہے عشا کا (مستحب) وقت، اگر میں اپنی امت پر دشوار نہ سمجھتا۔

اس سے معلوم ہوا کہ عشا کا وقت شفق ڈوبنے سے لے کر رات ختم ہونے تک رہتا ہے۔

احناف کے مذہب کی تائید میں امام طحاوی نے آثار صحابہ بھی ذکر کیے ہیں۔ مثلاً:

"کتب عمر الی أبي موسی: وصلِّ العشاء ايَّ اللیل شئت ولاتغفلها"

حضرت ابوہریرہ سے پوچھا گیا کہ نماز عشا میں کوتاہی کیا ہے؟ فرمایا: یہ کہ فجر طلوع ہوجائے۔ (ما افراط صلوٰۃ العشاء؟ قال: طلوع الفجر)

ان دلائل سے ثابت ہوا کہ عشا کا وقت طلوع فجر تک ہے۔

البتہ ان تمام روایتوں کے پیش نظر امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ثلثِ لیل تک وقت مستحب ہے۔ اس کے بعد نصفِ لیل تک اس سے کم فضیلت ہے۔ اس کے بعد آخری شب میں اس سے بھی کم فضیلت ہے۔ جس کی تعبیر میں بعض فقہا نے فرمایا کہ نصفِ لیل کے بعد مکروہ وقت ہے۔

امام نووی کی تاویل پر صدر الشریعہ کا ایراد:

احناف کے موقف کی تائید میں ام المومنین کی جو حدیث گزری اس میں "حتی ذهب عامة

اللیل'' وارد ہوا۔''عامۃ اللیل'' کا معنی امام طحاوی نے ''اکثر اللیل'' کیا ہے۔

اس پر امام نووی فرماتے ہیں:

''اکثر اللیل'' سے مراد رات کا کثیر حصہ ہے، نہ کہ اکثر حصہ۔ اور یہاں یہ تاویل ضروری ہے، اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ''انہ لوقتھا'' کہہ کر اس وقت کو عشا کا وقت قرار دیا ہے۔ اور ''اس وقت'' سے آدھی رات کے بعد کا وقت مراد نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ علما میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ نصف لیل کے بعد تک تاخیر افضل ہے۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آدھی رات گزرنے کے بعد عشا ادا فرمائی، تو آدھی رات کے بعد بھی عشا کا وقت ہوا۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ عشا کا وقت غروبِ شفق سے طلوعِ فجر تک ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ''انہ لوقتھا'' اس کے منافی نہیں۔ ہاں، یہ وقت' عشا کا افضل وقت نہیں۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''لو لا أن أشق علی امتي'' اگر اپنی امت پر دشوار نہ سمجھتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس وقت آپ نے نمازِ عشا ادا فرمائی وہی افضل وقت ہوتا، لیکن امت کو مشقت سے بچانے کے لیے اسے افضل وقت قرار نہ دیا۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۵۰)

اس کے بعد صدر الشریعہ نے حنفیہ کی تائید میں مزید دلائل دیے، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ عشا کا وقت پوری رات رہتا ہے۔ مثلاً:

حضرت ابو سعید خدری کی حدیث ابن ماجہ نے روایت کی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے:

''ایک بار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب کی نماز ادا فرمائی، پھر باہر نہ نکلے یہاں تک آدھی رات گزر گئی، اس کے بعد تشریف لائے اور نماز پڑھائی، پھر ارشاد فرمایا: اگر کمزور اور بیمار لوگ نہ ہوتے تو میں نمازِ عشا آدھی رات تک موخر کرنا پسند کرتا''۔ (ابن ماجہ)

اس حدیث میں صراحت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم آدھی رات کے بعد عشا کے لیے نکلے۔

نیز ابو قتادہ کی ایک حدیث بھی اس پر دلیل ہے، فرماتے ہیں:

''حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: سونے میں تفریط نہیں، تفریط یہ ہے کہ نماز ادا

نہ کرے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے"۔

اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ ہر نماز کا وقت اگلی نماز کے وقت تک رہتا ہے، سوا فجر کے جو بالاجماع اس سے مستثنیٰ ہے۔ لہٰذا عشا کا وقت بھی فجر کے وقت تک ہوگا۔

ملک العلما علامہ کاسانی نے بدائع میں یہ دلیل بھی دی ہے کہ وتر کی نماز عشا کے تابع ہے، لہٰذا عشا کے وقت میں ہی ادا کی جاتی ہے۔ اور وتر پڑھنے کا افضل وقت وقتِ سحر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقتِ سحر عشا کا آخری وقت ہے۔

تبیین الحقائق میں یہ دلیل بھی دی گئی کہ اس بات پر اجماع ہے کہ حائضہ اگر رات میں طلوعِ فجر سے پہلے پاک ہو جائے تو اس پر عشا کی قضا واجب ہے۔ اگر طلوعِ فجر تک عشا کا وقت نہ ہوتا تو اس پر عشا کیوں واجب ہوتی؟ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۵۱)

جمع بین الصلاتین کی بحث

جمع بین الصلاتین کی دو صورتیں ہیں: ایک حقیقی، دوسری صوری۔ حقیقی یہ کہ دو نمازیں ایک نماز کے وقت میں اکٹھا ادا کی جائیں، مثلاً ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں ایک ساتھ ادا کرنا، یا مغرب اور عشا کو عشا کے وقت میں ایک ساتھ ادا کرنا۔ یہ جمع حقیقی ہے۔ جمع صوری کا مطلب یہ ہے کہ دو نمازیں ایک ساتھ لیکن اپنے اپنے وقت میں ادا کرنا، مثلاً ظہر کی نماز ظہر کے بالکل آخری وقت میں ادا کرنا اور اُس کے فوراً بعد عصر کی نماز عصر کے اولِ وقت میں پڑھ لینا، یہ جمع صوری ہے۔

جمہور ائمہ کرام کسی عذر کی بنا پر (مثلاً سفر یا بارش) جمع حقیقی کے قائل ہیں۔ لیکن احناف حج کے موقع پر عرفات و مزدلفہ کے علاوہ کہیں اور جمع حقیقی کو جائز قرار نہیں دیتے۔ (۱)

---

(۱) اس موضوع پر امام اہل سنت مجدد ملت امام احمد رضا قدس سرہ کی ایک مستقل تصنیف ہے جس کا نام ہے: "حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین"۔ جس میں اعلیٰ حضرت نے اس مسئلے پر خوب تفصیل کی ہے، اور جمع حقیقی کے قائلین کا بالغ رد فرمایا، اور احناف کے مذہب کی تائید میں دلائل کے انبار لگا دیے ہیں۔ غیر مقلدین نے جمع بین الصلاتین پر احادیث سے استدلال کیا اور اس سلسلے میں کتابیں تصنیف کیں، اعلیٰ حضرت نے انھیں کے رد میں یہ رسالہ لکھا جس کے سامنے غیر مقلدوں کے علما کی تحریریں مضحکہ خیز اور بازیچۂ اطفال نظر آتی ہیں۔ اعلیٰ حضرت کی یہ تصنیف علم حدیث کا بحرِ ذخار ہے۔

جمہور ائمہ کرام اُن احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں وارد ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع اور مقامات پر جمع بین الصلاتین کیا ہے۔ یہ روایتیں کتب حدیث میں موجود ہیں۔ لیکن احناف ان تمام روایتوں کو ''جمع صوری'' پر محمول کرتے ہیں۔

امام طحاوی نے ''باب الجمع بین الصلاتین'' میں اس مسئلہ پر احادیث کی روشنی میں بڑی تحقیق نظر ڈالی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ جو قول امام اعظم ابو حنیفہ کا ہے یعنی ''جمع صوری'' سفر وغیرہ میں اسی کی اجازت ہے، اور ''جمع حقیقی'' جائز نہیں۔ (۱)

امام طحاوی نے حضرت معاذ بن جبل کی روایت درج کی جس میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک کے سفر میں جمع بین الصلاتین کیا۔ جس سے جمع بین الصلاتین کے قائلین استدلال کرتے ہیں۔ وہ روایت یوں ہے:

عن أبي الطفيل أن معاذ بن جبل أخبره أنهم خرجوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام تبوك فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء. (طحاوي باب الجمع بين الصلاتين)

اس سے استدلال کرتے ہوئے جمہور ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں ایک وقت میں ادا فرمائیں۔

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے اس حدیث سے ''جمع حقیقی'' پر استدلال کرنے والوں کی دلائل کے ساتھ تردید کی ہے، فرماتے ہیں:

---

(۱) کیونکہ جمع صوری میں دو نمازیں اگر چہ ایک ساتھ ادا کی جاتی ہیں لیکن درحقیقت دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں ہوتی ہیں، اور ''جمع حقیقی'' میں کسی نہ کسی ایک نماز کا ترک لازم آتا ہے۔ اس لیے کہ اگر ''جمع تقدیم'' کی جائے، مثلاً ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں ادا کیا جائے تو ایک نماز (عصر) کو وقت سے پہلے ادا کیا جائے گا۔ اور نماز چونکہ وقتی فریضہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ان الصلوٰة كانت على المومنين كتاباً موقوتاً، لہٰذا وقت سے پہلے ادا کی گئی نماز باطل ہوتی ہے۔ اور وقت ہونے کے بعد وہ اس پر فرض ہوگی۔ اور ''جمع تاخیر'' کی صورت میں مثلاً مغرب اور عشا کی نماز عشا کے وقت میں ادا کی جائے تو مغرب کی نماز کو اس کے وقت سے جان بوجھ کر فوت کرنا لازم آئے گا، اور حدیث پاک ''من ترک الصلوٰة متعمداً فقد کفر'' اور احادیث میں وہ تمام وعیدیں اور مذمتیں جو نماز کو اس کے وقت سے ٹالنے والے کے بارے میں وارد ہوئیں وہ اس کی طرف متوجہ ہوں گی۔ (ف۔ قادری)

پہلی بات یہ ہے کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ''جمع حقیقی'' میں نص نہیں۔ ہوسکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ''جمع صوری'' کیا ہو، بایں طور کہ پہلی نماز کو موخر کرکے آخر وقت میں اور دوسری نماز کو معجل کرکے اول وقت میں ادا فرمایا ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ معاذ بن جبل کی اس روایت سے کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟ جب کہ غزوۂ تبوک میں صرف چند افراد نہیں، بلکہ کئی ہزار افراد شریک تھے، اور سبھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں نماز ادا کرتے تھے۔ پھر بھی یہ واقعہ مشہور نہ ہوا، اور ان میں سے ایک دو آدمی کے علاوہ کسی نے روایت نہ کیا۔ بلکہ غزوۂ تبوک کے بعض شرکاء نے تو جمع بین الصلاتین کا انکار کیا، یہاں تک کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو عرفات ومزدلفہ کے سوا کہیں دو نمازیں ایک وقت میں پڑھتے نہیں دیکھا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ حدیث بخاری مسلم، ابوداود اور نسائی نے تخریج کی ہے۔ تو حضرت ابن مسعود کی اس روایت کی موجودگی میں معاذ بن جبل کی روایت سے استدلال کیسے درست ہوگا؟ خصوصاً اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی بات ماننے کا حکم دیا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ معاذ بن جبل کی روایت کی سند میں بھی کلام ہے۔ چنانچہ اس حدیث کو ابوداؤد نے اپنی سنن میں متعدد سندوں سے نقل کیا ہے۔ ایک سند میں راوی ''حسین بن عبداللہ'' ہیں۔ حسین بن عبداللہ متروک ہیں۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ ان کی کئی روایتیں منکر ہیں۔ ابن معین اور ابوحاتم نے انھیں ضعیف کہا، نسائی نے متروک الحدیث قرار دیا، ابن حبان نے کہا کہ یہ سندوں میں الٹ پھیر کرتے تھے۔ وغیرہ۔

ابوداؤد کی دوسری سند ''قتیبۃ بن سعید عن اللیث عن یزید بن ابی حبیب'' ہے۔ ابوداود نے خود کہا کہ اس حدیث کو صرف قتیبہ بن سعید نے روایت کیا۔ امام ترمذی نے اسی حدیث کو اپنی سنن میں درج کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے، قتیبہ اس کی روایت میں متفرد ہیں، لیث بن سعد سے ان کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا۔ ترمذی کی سند میں ابو یزید بن ابی حبیب کی جگہ ابوالزبیر ہیں۔ حاکم نے کہا کہ قتیبہ بن سعید ثقہ ہیں، لیکن یہ حدیث موضوع ہے۔ امام بخاری کہتے ہیں: میں نے قتیبہ بن سعید سے کہا: آپ نے لیث کی سند سے یزید بن ابی حبیب کی حدیث کس کے ساتھ تحریر کی؟ بولے: خالد مدائنی کے ساتھ۔ امام بخاری فرماتے ہیں: خالد

مدائنی شیوخ کی طرف حدیثیں منسوب کر دیتے تھے۔(ملخصاً کشف الاستار اول ۳۵۴)

امام طحاوی نے اس باب میں حضرت عبداللہ بن عمر کی ایک حدیث نقل کی، جس سے جمع حقیقی پر استدلال کیا جاتا ہے۔ وہ یوں کہ حضرت عبداللہ بن عمر مکہ مکرمہ میں تھے کہ ان کی اہلیہ صفیہ بنت ابی عبید کی حالت نازک ہوگئی۔ جن کے بارے میں حضرت ابن عمر کو بتایا گیا تو آپ نے فوراً مدینہ منورہ کا رخ کیا۔ آپ چلتے رہے یہاں تک کہ آفتاب ڈوب گیا اور ستارے نکل آئے۔ آپ کے ساتھی نے مغرب کی نماز کے لیے کہا تو آپ نے فرمایا: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو جب سفر میں جلدی ہوتی تو ان دو نمازوں کو اکٹھا پڑھتے تھے، لہٰذا میں بھی دونوں ایک ساتھ پڑھوں گا۔ آپ چلتے رہے یہاں تک کہ شفق غائب ہوگئی تو اترے اور مغرب وعشا ایک ساتھ ادا کی۔ (طحاوی باب الجمع بین الصلاتین)

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ واقعہ نافع سے کئی لوگوں نے روایت کیا ہے، مثلاً ایوب سختیانی، عبیداللہ، اسامہ بن زید، اور ابن جابر نے روایت کیا۔ مذکورہ روایت ایوب سختیانی کی ہے، جس میں ''حتی غاب الشفق ثم نزل فجمع بینهما'' ہے۔ نیز عبیداللہ کی روایت میں ''بعد ما یغیب الشفق'' کا لفظ ہے، یعنی شفق غائب ہونے کے بعد حضرت ابن عمر نے مغرب وعشا ایک ساتھ پڑھی تھی۔ مگر دیگر حضرات نے ذرا مختلف روایت کیا ہے، چنانچہ اسامہ بن زید نے نافع سے یوں روایت کیا ہے: ''حتی اذا کان عند غیبوبة الشفق نزل فجمع بینهما'' جس کا ماحصل یہ ہوا کہ حضرت ابن عمر نے جو جمع بین الصلاتین کیا تو مغرب کی نماز شفق غائب ہونے کے بعد نہیں، بلکہ غائب ہونے سے پہلے پڑھی تھی۔ اور ابن جابر کی سند میں یوں مروی ہے:

حتی اذا کان في آخر الشفق نزل فصلی المغرب ثم العشاء ثم أقبل علینا فقال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا عجل به أمر صنع هکذا.

یہ تمام روایتیں طحاوی شریف میں موجود ہیں۔ امام طحاوی نے پہلی دوسری روایتوں کو تیسری چوتھی روایتوں پر محمول کرتے ہوئے فرمایا:

"فنجعل ما رُوِيَ عن ابن عمر أن نزوله للمغرب کان بعد ما غاب الشفق أنه علی قرب غیبوبة الشفق"

یعنی حضرت ابن عمر کے بارے میں جو مروی ہے کہ آپ مغرب کے لیے ''شفق غائب

ہونے کے بعد" اترے اسے ہم اس پر محمول کرتے ہیں کہ "شفق غائب ہونے کے قریب" اترے۔ ورنہ ان کے اس واقعہ کے بارے میں روایات میں تضاد لازم آئے گا، اس لیے کہ "شفق غائب ہونے سے پہلے" اترنا بھی مروی ہے۔

امام طحاوی کی تاویل پر صدر الشریعہ کا استدلال:

امام طحاوی کی اس تاویل کی تائید میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

حضرت ابن عمر کے اس واقعہ کو اُس معنی پر محمول نہ کیا جائے جس پر امام طحاوی نے محمول کیا ہے تو ان کا یہ عمل "جمع صوری" پر دلالت کرنے والی اُن روایتوں کے خلاف ہو جاتا ہے جو خود انھیں سے مروی ہیں۔ مزید برآں یہ اعتراض بھی سامنے آتا ہے کہ اگر آپ مغرب کے لیے شفق غائب ہونے سے پہلے نہ اترے، بلکہ شفق غائب ہونے کے بعد اترے، تو آپ نے ایسا کیوں کیا؟ آپ کو تو سفر کی جلدی تھی، اہلیہ کی طبیعت بھی نازک تھی، آپ کو جلد مدینہ پہنچنا تھا، ایسی حالت میں آپ شفق غائب ہونے کے بعد راستے میں اتر کر مغرب ادا کر رہے ہیں۔ عشا کا وقت تو کافی باقی تھا، آپ سفر جاری رکھتے، مسافت طے کرنے کے بعد منزل پر پہنچ جاتے تو مغرب اور عشا ایک ساتھ پڑھ لیتے۔ اس حالت میں آخر کون سا داعیہ تھا جس کی بنا پر آپ نے مغرب کا وقت جانے دیا، اور عشا کے اول وقت میں راستے میں رک کر مغرب اور عشا پڑھنے لگے؟ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۶۱)

حضرت ابن عمر کے قول وعمل کی شاندار توجیہ:

ایک طرف ائمہ حنفیہ کا دعویٰ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کسی نماز کو اس کے وقت سے موخر نہ کیا، سوا مزدلفہ کے۔ دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمر کے بارے میں ایک روایت گزری کہ آپ نے حالتِ سفر میں غیبوبتِ شفق کے بعد مغرب ادا کی۔ اس کے بعد فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی جب سفر کی جلدی رہتی تو ایسا ہی کرتے۔

"ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جد بہ السیر جمع بینھما، وفی روایۃ صنع ھکذا".

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی کسی روایت میں کسی سند سے یہ نہیں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب کی نماز ''شفق ابیض'' کے غروب کے بعد پڑھی ہو۔ لیکن ایوب سختیانی کی مذکورہ روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہوئے اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حضرت ابن عمر نے مغرب کی نماز ''شفق'' غروب ہونے کے بعد پڑھی، اور فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی جب سفر میں جلدی رہتی تو ایسا ہی کرتے۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر کا مذہب یہ ہے کہ مغرب کا وقت ''شفق احمر'' کے غروب پر ختم ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ دارقطنی نے ابن عمر سے روایت کیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک مغرب کا وقت ''شفق ابیض'' کے غروب پر ختم ہوتا ہے۔ روایت ودرایت کے اعتبار سے یہی صحیح ہے۔ اور یہی مذہب متعدد صحابہ کرام مثلاً حضرت صدیق اکبر، ام المومنین عائشہ صدیقہ، معاذ بن جبل، ابی بن کعب، ابوہریرہ، عبداللہ بن زبیر وغیرہ، اور اجلۂ تابعین کا ہے۔ تو اگر حضرت عبداللہ بن عمر نے کسی سفر میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ''شفق احمر'' ڈوبنے کے بعد مغرب پڑھتے دیکھا تو سمجھا کہ مغرب کی نماز وقت ختم ہونے کے بعد ادا فرمارہے ہیں، تو اپنے گمان کے مطابق بیان کردیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے شفق غائب (وقت ختم) ہونے کے بعد نماز ادا کی۔ حالانکہ واقعہ اس کے خلاف تھا، کیونکہ آپ نے ''شفق ابیض'' میں مغرب ادا کی تھی، جو اپنے وقت میں ادا ہوئی تھی۔ لہٰذا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت سے ''جمع حقیقی'' پر استدلال کرنا درست نہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار ۱/۳۶۱)

حنفی موقف پر خطابی اور ابن قدامہ کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

گزشتہ سطروں سے واضح ہوا کہ ''جمع بین الصلاتین'' کی تمام روایتوں کو احناف ''جمع صوری'' پر محمول کرتے ہیں۔ اس پر دیگر فقہا اعتراض کرتے ہیں کہ ''جمع بین الصلاتین'' تو آسانی کے لیے ہے۔ اور ''جمع صوری'' میں آسانی نہیں۔ کیونکہ اس میں نماز کے وقتِ آخر اور وقتِ اول کا اہتمام کرنا پڑتا ہے۔ پھر سفر میں ''جمع بین الصلاتین'' کی رخصت کا کیا فائدہ؟

چنانچہ خطابی نے کہا: ''جمع بین الصلاتین'' تو رخصت ہے، اگر اس کا طریقہ وہی ہو جو احناف بیان کرتے ہیں تو اس طرح ادا کرنا تو ہر نماز کو اپنے اپنے وقت مستحب میں ادا کرنے سے بھی مشکل ہوجائے گا۔ اس لیے کہ اِس میں اولِ وقت اور آخر وقت کا لحاظ کرنا ہوگا، اور کسی وقت

صلاۃ کا نقطۂ آغاز اور نقطۂ انتہا کا ادراک خواص کے لیے بھی مشکل ہے، کجا یہ کہ عوام کو اس کا مکلّف بنایا جائے۔

ابن قدامہ نے کہا: ''جمع بین الصلاتین'' کو ''جمع صوری'' پر محمول کرنا دو وجہ سے فاسد ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں صراحۃً وارد ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دو نمازیں ایک نماز کے وقت میں جمع کرتے تھے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ''جمع بین الصلاتین'' تو رخصت ہے، اگر اس رخصت پر عمل اسی طرح کیا جائے جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو یہ ہر نماز کو اپنے صحیح وقت میں ادا کرنے سے بھی مشکل ہو جائے گا۔ تیسری بات یہ کہ اس طرح ''جمع بین الصلاتین'' کرنے کا حکم ہوتو جائز ہوتا کہ عصر اور مغرب کو بھی ایک ساتھ پڑھا جائے، یوں ہی جائز ہوتا کہ عشا اور فجر کو ایک ساتھ پڑھا جائے۔ اور پوری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسا کرنا حرام ہے۔ لہٰذا حدیث کے ظاہری مفہوم و معنی جس کی طرف ذہن سبقت کرتا ہے اسی پر عمل کرنا بہتر ہے اس تکلف سے (جمع صوری سے) جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو بچانا بہتر ہے۔

صدر الشریعہ کا تحقیقی جواب:

اس مقام پر صدر الشریعہ نے کھل کر احناف کا دفاع کیا ہے۔ مذکورہ اعتراضات میں فقہ حنفی پر سخت چوٹ کی گئی ہے، اس لیے آپ کی رگِ حنفیت پھڑک اٹھتی ہے۔ اور احادیث کی روشنی میں بڑے ادبی پیرائے میں اس کا جواب شروع کرتے ہیں، لیکن آپ کا بیان جب شباب پر آتا ہے تو مناظرانہ شکل اختیار کر جاتا ہے۔ علمی حظ تو آپ کی عبارت میں ہی ملتا ہے۔ لیکن ہم قارئین کے لیے صدر الشریعہ کے جوابات کو آسان انداز میں اپنے الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔ آپ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے:

ہمیں تسلیم ہے کہ ''جمع بین الصلاتین'' رخصت ہے۔ لیکن ''جمع صوری'' پر یہ تنقید کہ ''اصل وقت میں نماز پڑھنے سے بھی مشکل ہے'' بے محل اور نا قابل تسلیم ہے۔ بلکہ رخصت اور آسانی ''جمع صوری'' میں بھی متحقق ہے۔ اس لیے کہ مسافر کے لیے بار بار اترنا اور ہر نماز کے لیے علاحدہ علاحدہ وضو کرنا مشکل ہوتا ہے، اس کے لیے آسان ہے کہ ایک بار سواری سے اترے اور وضو کر کے دو نمازیں اپنے اپنے وقت میں ادا کر لے۔ اور یہ کہنا کہ ''وقت کی ابتدا اور انتہا کا ادراک خواص کے

لیے بھی مشکل ہے، کجا یہ کہ عوام کو اس کا ادراک ہو"۔ اس سے مراد اگر "اولِ حقیقی" اور "آخرِ حقیقی" ہو جن کے مابین غیر منقسم آنِ واحد ہو تو یہ مسلّم ہے کہ اکثر خواص کو بھی اس کا ادراک نہیں۔ لیکن "جمع صوری" اس پر موقوف نہیں۔ اور اگر "اول حسی" اور "آخر حسی" مراد ہو تو اس کا ادراک تو عام لوگوں کو بھی ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عوام وخواص سب کے لیے اوقات بیان فرمادیے ہیں، تو کیوں کر سب کو اوقات کا ادراک نہ ہوگا۔ اور آپ تو اس کے قائل ہیں کہ مثلِ اول پر ظہر کا وقت ختم اور اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، پھر آپ نے کیسے کہہ دیا کہ اوقات کے اول وآخر کی معرفت بہت مشکل ہے؟۔ شریعت نے اوقات کے اول وآخر کی تعیین کی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ" اور فرمایا: "يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"۔ جمع بین الصلاتین کے لیے "اول حسی" اور "آخر حسی" کا ادراک کافی ہے۔ چنانچہ بخاری شریف میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے جو جمع بین الصلاتین مروی ہے وہ یوں کہ آپ نے مغرب کی نماز ادا کی، پھر تھوڑی دیر توقف کیا، پھر عشا کی نماز ادا کی۔ انھیں کی دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر نے فرمایا:

"رأيت النبي صلى الله عليه وسلم اذا أعجله السير يؤخر المغرب فيصليها ثلاثاً ثم يسلم ثم قل ما يلبث حتى يقيم العشاء فيصليها ركعتين"

اس روایت میں بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع بین الصلاتین میں ایک درمیانی توقف کا ذکر ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تو اوقات کا سب سے زیادہ علم رکھتے تھے، آپ کا یہ قلیل وقفہ تعلیم امت کے لیے ہے کہ "جمع بین الصلاتین" اس طرح کیا جائے، تاکہ دوسری نماز کے وقت آجانے میں کوئی شک باقی نہ رہ جائے، اور امت حرج میں نہ پڑے۔ لہٰذا امت کو ضیق وحرج سے بچانے کا یہ انتظام کردیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اس سے زیادہ صریح حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ہے جسے ابوداود نے اپنی سنن میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں جید سند سے روایت کیا:

"أنه اذا سافر سار بعد ما تغرب الشمس حتى تكاد أن تظلم ثم ينزل فيصلي المغرب ثم يدعو بعَشائه فيتعشى ثم يصلي العِشاء ثم يرتحل ويقول هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع".

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ جب سفر کرتے تو غروب آفتاب کے بعد چلتے رہتے یہاں تک کہ جب تاریکی ہونے لگتی تو اترتے، اور مغرب کی نماز ادا کرتے، پھر رات کا کھانا مانگتے اور تناول فرماتے، اس کے بعد نماز عشا پڑھتے، پھر کوچ کرتے۔ اور فرماتے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کرتے تھے۔

رہا ابن قدامہ کا یہ کہنا کہ حدیث پاک میں صراحت ہے کہ ''حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دو نمازیں ایک نماز کے وقت میں جمع کرتے تھے'' یہ غلط ہے۔ کسی صحیح حدیث میں اس کی صراحت نہیں۔ بلکہ اس سلسلے میں جو بھی روایت آئی ہے وہ اگر صحیح ہے تو اس میں یہ ذکر نہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو نمازیں ایک نماز کے وقت میں جمع فرمائیں۔

ابن قدامہ کا یہ ریمارک ''اگر جمع صوری ہی کے طور پر جمع بین الصلاتین کرنا ہو تو اس طرح تو عصر و مغرب، اور عشا و فجر کے درمیان بھی جمع بین الصلاتین کرنا جائز ہوتا، جو کہ بالاتفاق حرام ہے'' یہ ریمارک نہایت تعجب خیز اور حیرت انگیز ہے۔ اس لیے کہ اس کے اول و آخر میں تناقض ہے۔ ہاں! عصر و مغرب کے درمیان جمع کرنا منع ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ غروبِ آفتاب کے وقت نماز پڑھنا منع ہے۔ اور ظہر کے آخری وقت میں نماز پڑھنا منع نہیں، تو ظہر و عصر کے جمع کو عصر و مغرب کے جمع پر قیاس کرنا فاسد ہے۔ اور عشا و فجر کے درمیان جمع کرنا، بایں طور کہ عشا کی نماز آخری وقت میں ادا کی جائے اور فجر کی نماز اولِ وقت میں۔ اسے کس نے حرام کہا؟ جو ائمہ عشا کا وقت طلوع فجر تک مانتے ہیں ان میں کسی نے اس کو حرام نہیں کہا۔ تو اس کی تحریم پر ''امت کے اتفاق'' کا قول کرنا کس قدر حیرت انگیز ہے۔ اس میں تو نمازِ عشا اپنے وقت سے فوت کرنا نہیں ہے۔ جس ''جمع بین الصلاتین'' (جمع حقیقی) کے آپ قائل ہیں اس میں کسی نہ کسی نماز کو فوت کرنا لازم آتا ہے، اور اسے آپ جائز قرار دیتے ہیں۔ اور جہاں کوئی نماز فوت نہیں ہوتی اسے حرام قرار دے رہے ہیں؟ ہمارے نزدیک آپ کی اس دلیل کا کوئی حاصل نہیں ہے۔

اور آپ کا یہ کہنا کہ ''حدیث کا ظاہری مفہوم جو سمجھ میں آتا ہے اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے'' اس پر عرض ہے کہ ''تاویلِ حدیث'' ''ابطالِ حدیث'' سے بدرجہا بہتر ہے۔ اس لیے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

ليس التفريط في النوم انما التفريط في اليقظة بأن يوخر صلاة الى وقت أخرى.

یہ حدیث صاف بتا رہی ہے کہ کوتاہی نیند میں نہیں، بیداری میں ہے، کہ ایک نماز کو دوسری نماز کے وقت تک ٹال دے۔ جس سے ثابت ہوا کہ ایک نماز کو دوسری نماز کے وقت تک موخر کرنا جرم ہے۔ کہیں آپ یہ نہ کہہ دیں کہ یہ ارشاد مقیم کے لیے تھا، تو واضح رہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ سفر میں یہ ارشاد فرمایا تھا۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ کا یہ ارشاد مسافر و مقیم دونوں کے لیے ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَاباً مَّوْقُوْتاً" نماز مسلمانوں پر وقت باندھا ہوا فریضہ ہے۔ اور اُسی کا حکم ہے: "حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوَاتِ" نمازوں کی پابندی کرو۔ تو وقت ضائع کر دینے پر کون سی محافظت باقی رہ جاتی ہے؟ اور نماز کو اس کے وقت سے موخر کرنا اگر جائز ہو تو پھر "کِتَاباً مَّوْقُوْتاً" کا کیا معنی ہوگا؟۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۶۳)

عبداللہ ابن مسعود کی حدیث سے استدلال کی بحث:

احناف جو "جمع حقیقی" کو ممنوع و ناجائز قرار دیتے ہیں اس کی ایک بڑی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ روایت ہے:

"عن عبدالله قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوٰةً قط في غير وقتها الا أنه جمع بين الصلاتين بجمع وصلى الفجر يومئذ لغير ميقاتها" (طحاوی باب الجمع بين الصلاتين)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی کوئی نماز غیر وقت میں پڑھتے نہیں دیکھا، سوا اس کے کہ آپ نے مزدلفہ میں دو نمازیں جمع فرمائیں، اور اُس دن فجر وقتِ معمول سے پہلے پڑھا۔

اس حدیث کی تشریح میں صدر الشریعہ علیہ الرحمہ اولاً ایک سوال قائم کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تو عرفات میں بھی ظہر و عصر ایک ساتھ ظہر کے وقت میں ادا فرمائی تھی۔ تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے ایک وقت میں "جمع بین الصلاتین" کو "جمع" یعنی مزدلفہ میں منحصر کیوں کر دیا؟۔

پھر اس کا خود جواب ارشاد فرماتے ہیں کہ: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک نماز کا ذکر کیا یعنی مغرب جسے مزدلفہ میں عشا کے ساتھ ادا فرمایا تھا، اور دوسری نماز کا ذکر اس کی

شہرت کی وجہ سے نہ کیا، جو عصر ہے، جسے عرفات میں ظہر کے ساتھ جمع فرمایا تھا۔ ایک ہی موسم میں دو مقام پر جب دو دو نمازیں جمع فرمائیں تو ایک جمع کا ذکر کافی سمجھا، کہ اسی پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے کا بھی علم ہو جائے گا، کیونکہ دوسری جمع بین الصلاتین بھی اسی موقع پر ہوئی تھی۔ یہ جواب بحر العلوم کے رسالہ ''ارکان'' سے مستفاد ہے۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی ایک روایت جس میں عرفات کی نمازوں کا بھی ذکر ہے نسائی نے اپنی سنن میں درج کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يصلي الصلوٰة لوقتها الا بجمع وعرفات"

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تمام نمازیں اپنے وقت پر ادا کی جائیں گی سوا مزدلفہ و عرفات کی نمازوں کے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہی حدیث امام محمد بن حسن شیبانی رحمہ اللہ نے ''کتاب الحجج'' میں سندِ صحیح سے روایت کی، جس میں صرف عرفات کی نمازوں کا ذکر ہے:

"كان عبدالله بن مسعود رضى الله تعالىٰ عنه يقول لا جمع بين الصلاتين الا بعرفة الظهر والعصر".(۱) (كشف الاستار اول ۳۶۴)

مذکورہ استدلال پر امام نووی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

اس حدیث سے احناف کے استدلال کو امام نووی درست نہیں مانتے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے اصحابِ ابو حنیفہ سفر میں ''جمع بین الصلاتین'' کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو ہمیشہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہتے تھے، ان کا بیان ہے کہ انھوں نے اس موقع (عرفات و مزدلفہ) کے علاوہ کبھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ''جمع بین الصلاتین'' کرتے نہیں دیکھا۔

لیکن جمہور ائمہ کرام کا مذہب یہ ہے کہ تمام جائز اسفار میں ''جمع بین الصلاتین'' جائز ہے۔

---

(۱) اس میں حضرت عبداللہ بن مسعود نے صرف عرفات کی جمع بین الصلاتین کا ذکر کیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان دونوں مقامات پر ''جمع بین الصلاتین حقیقی'' کو شہرت کا درجہ حاصل تھا۔ اس لیے بطور حوالہ کبھی ایک کے ذکر پر اکتفا فرمایا کبھی دوسرے کے ذکر پر۔ (ف۔ قادری)

اور حضرت ابن مسعود کی مذکورہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث حنفیہ کے مذہب پر بطور ''مفہوم'' دلالت کرتی ہے، نہ کہ بطور ''منطوق''۔ اور احناف ''مفہوم'' سے استدلال کے قائل نہیں۔ ہم مفہوم سے استدلال کو درست مانتے ہیں، لیکن جب ہم نے دیکھا کہ دوسری احادیث کا ''منطوق'' اس حدیث کے ''مفہوم'' کے معارض ہے تو ہم نے ''منطوق'' کو ''مفہوم'' پر ترجیح دے دی۔ اور ''جمع بین الصلاتین'' پر صحیح حدیثوں کی دلالت بالکل ظاہر ہے۔ (۱)

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود کی حدیث بالاجماع متروک الظاہر ہے، اس لیے کہ اس میں تو صرف مزدلفہ میں ''جمع بین الصلاتین'' کا ذکر ہے۔ حالانہ عرفات میں بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر وعصر ایک ساتھ پڑھی تھی۔ واللہ اعلم

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ امام نووی کے ان ایرادات کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث اپنے ''مفہوم'' سے نہیں، بلکہ اپنے ''منطوق'' سے ''جمع بین الصلاتین'' کی نفی کرتی ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے صراحۃً فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی کوئی نماز غیر وقت میں پڑھتے نہ دیکھا۔ ''ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة قط في غير وقتها'' لہٰذا امام نووی کا یہ کہنا کہ ''یہ استدلال بطریق مفہوم ہے'' درست نہیں۔ اور اگر امام نووی کی یہ بات تسلیم ہی کر لی جائے تو عرض ہے کہ احناف ''مفہوم'' کا مطلقاً انکار نہیں کرتے، بلکہ کلام شارع میں مفہوم کو معتبر نہیں مانتے۔ لیکن کلام صحابہ اور کلام علما میں مفہوم کو معتبر مانتے ہیں۔ جیسا کہ اس پر تحریر الاصول، نہر الفائق اور در مختار میں نص قائم ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں، بلکہ خود ابن مسعود کا بیان ہے۔

---

(۱) مفہوم کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود کی حدیث نے صراحۃً یہ نہ بتایا کہ اس موقع کے علاوہ کسی اور موقع پر جمع بین الصلاتین جائز نہیں۔ بلکہ یہ بتایا کہ بس اس موقع پر جمع کرتے دیکھا۔ جس سے یہ معنی مفہوم ہوتا ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور موقع پر ''جمع بین الصلاتین'' مشروع نہیں۔ حاصل یہ کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث بطریق منطوق اس بات پر دلیل ہے کہ حج کے موقع پر عرفات ومزدلفہ میں ''جمع بین الصلاتین'' کیا جائے گا، اور بطریق مفہوم اس بات پر دلیل ہے کہ کسی اور موقع پر ''جمع بین الصلاتین'' نہیں کیا جائے گا۔ (ف۔ قادری)

اورامام نووی کا یہ کہنا کہ احادیث صحیحہ کی دلالت ''جمع بین الصلاتین'' پر ظاہر ہے، ہم بیان کر چکے ہیں کہ ''جمع حقیقی'' پر کوئی حدیثِ صحیح صراحۃ دلالت نہیں کرتی۔

اورامام نووی نے حضرت ابن مسعود کی حدیث کو جو ''متروک الظاہر'' قرار دیا اس کا جواب ابھی ہم گزشتہ سطروں میں دے چکے ہیں کہ اِس روایت میں اختصار ہے۔ اس لیے کہ انھیں کی دوسری روایت میں عرفات میں ''جمع بین الصلاتین'' کا بھی ذکر ہے۔ یا یہ کہ انھوں نے شہرت کی بنا پر صرف ایک مقام کے ''جمع بین الصلاتین'' کے ذکر پر اکتفا فرمایا، جیسا کہ مفصل گزرا۔ (کشف الاستار اول ۳۶۵)

جمع صوری پر صدر الشریعہ کا معروضانہ استدلال:۔

اس کے بعد صدر الشریعہ نے جمع حقیقی کی ممانعت پر دوسرے انداز میں استدلال کیا، فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے شب وروز پانچ نمازیں فرض کیں، اور جبریل امین علیہ السلام کو بیانِ اوقات کے لیے بھیجا، پھر قرآن مجید میں فرمایا کہ یہ نمازیں وقتی فریضہ ہیں، اور ہر نماز کے لیے ایک مستقل وقت ہے جس سے تجاوز کرنا جائز نہیں، اور پنجگانہ نمازوں کے اوقات نص متواتر سے ثابت ہیں، تو جب تک خبر متواتر سے تقدیم وتاخیر کا جواز ثابت نہ ہو تقدیم وتاخیر جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ عرفات ومزدلفہ میں تقدیم وتاخیر دلیلِ متواتر سے ثابت ہے، تو وہاں یہی حکم ہے۔ اور ''جمع بین الصلاتین'' کی روایتیں جن سے دیگر ائمہ جواز پر استدلال کرتے ہیں سب اخبار آحاد ہیں، جو خبر متواتر کی مزاحمت کے لائق نہیں۔ جمع تقدیم کے بارے میں تو سرے سے کوئی حدیث ہی ثابت نہیں جس سے استدلال کیا جاسکے۔ جیسا کہ ابوداود نے بھی کہا کہ ''جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں''۔ اور جمع تاخیر کے بارے میں جو حدیثیں وارد ہوئیں ان میں اضطراب ہے۔ ان احادیث کو بھی نص قرآنی اور خبر ثابت پر محمول کرنا واجب ہے۔ اور اس کی صرف یہی صورت ہے کہ انھیں جمع صوری پر محمول کیا جائے۔ (کشف الاستار ۱/۳۶۵)

اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح ''جمع بین الصلاتین'' کی ممانعت پر دلیل ہے اسی طرح ''جمع بین الصلاتین'' کے جواز پر بھی دلیل ہے۔

تو عرض ہے کہ جس مسئلے میں جواز وعدم جواز دونوں کی دلیلیں موجود ہوں تو حاظر مبیح پر مقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا عدم جواز کو ہی ترجیح حاصل ہوگی۔

نیز فریقین کے دلائل کا جائزہ لیا جائے تو جواز کی طرف صرف فعل ہے، کوئی قول نہیں ہے۔ اور عدم جواز کی طرف قول بھی ہے اور فعل بھی۔ تنہا قول فعل پر مقدم ہوتا ہے، کجا یہ کہ قول وفعل دونوں ہوں۔ (۱)

نیز ''جمع بین الصلاتین'' کے جواز کی روایتیں حضرت انس بن مالک اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔ اور عدم جواز کی روایتیں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود حبر امت اور افقہ الصحابہ ہیں۔ اور وہ دونوں حضرات اس سلسلے میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے ہم رتبہ نہیں۔ تو فقہ الراوی کے اعتبار سے بھی ابن مسعود کی روایت ان لوگوں کی روایت پر راجح ہوگی۔

نیز حقیقۃً ''جمع بین الصلاتین'' نہ کرنے میں احتیاط ہے۔ اس لیے کہ اگر جمع تقدیم کریں تو دوسری نماز جسے وقت سے پہلے پڑھ لیا گیا وہ نہ ہوئی، کہ اس کا وقت ہی نہ ہوا تھا۔ اور جمع تاخیر کریں تو پہلی نماز جو وقت کے بعد پڑھی گئی اگر چہ بطور قضا ہو جائے گی، لیکن اپنے وقت سے فوت ہو جائے گی، اور نماز وقت سے فوت کرنا گناہ کبیرہ ہے۔

نیز اگر ''جمع بین الصلاتین'' (حقیقی) نہ کرے، اور ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا کرے تو تمام نمازیں بالاجماع درست ہوں گی، اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اور ''جمع بین الصلاتین'' کرے تو بعض کے نزدیک جائز ہوگی بعض کے نزدیک ناجائز ہوگی۔ اس لیے بھی احتیاط اسی میں ہے کہ اپنا فریضہ اس طرح ادا کرے کہ اس کی ادائیگی میں کوئی شک نہ رہ جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (کشف الاستار ۱/۳۶۹)

---

(۱) مثلاً حدیث قولی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: ''لیس التفریط فی النوم انما التفریط فی الیقظة بأن یوخر صلاة الی وقت أخری''۔

اور حدیث فعلی حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ روایت ہے: ''ما رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم صلی صلاة قط فی غیر وقتها''۔ لیکن جمع بین الصلاتین کے لیے قولی حدیث ایک بھی مروی نہیں۔ جو کچھ روایت ہے وہ صرف فعلی ہے جسے ہم نے جمع صوری پر محمول کیا۔ (ف۔ قادری)

فاضل لکھنوی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

ابوالحسنات علامہ عبدالحی لکھنوی جو بڑے وسیع المطالعہ، دقیق النظر ہونے کے ساتھ علمی ابحاث میں ذاتی رائے بھی رکھتے ہیں۔ زود نویسی کے باوجود زبان و بیان کی سلاست اور کلام کی جامعیت کی بنا پر ان کی تحریروں کو بڑی مقبولیت حاصل رہی ہے۔ لیکن شرح موطا "التعلیق الممجد" میں ان کے تفردات بھی اہل علم سے پوشیدہ نہیں۔

جمع بین الصلاتین کے بیان میں انھوں نے بھی خطابی کا مذکورہ اعتراض بلاتبصرہ نقل کیا ہے۔ پھر فریق مخالف کے دلائل سے مرعوب ہو کر حنفی موقف پر معترضانہ تبصرہ یوں کرتے ہیں:

لكن لا أدري ماذا يفعل بالروايات التي وردت صريحاً بأن الجمع كان بعد ذهاب الوقت وهي مروية في صحيح البخاري وسنن أبي داؤد وصحيح مسلم وغيرها من الكتب المعتمدة عني ما لايخفى على من نظر فيها، فان حمل على أن الرواة لم يحصل لهم التمييز فظنوا قربَ خروجِ الوقت خروجَ الوقت فهذا أمر بعيد من الصحابة الناصحين على ذلك، وان أختير ترك تلك الروايات بابداء الخلل في الاسناد فهو أبعد مع اخراج الائمة لها وشهادتهم بتصحيحها، وان عورض بالأحاديث التي صرحت بأن الجمع كان بالتاخير الى آخر الوقت والتقديم في أول الوقت فهو أعجب، فان الجمع بينهما بحملها على اختلاف الأحوال ممكن، بل هو الظاهر، وبالجملة فالأمر مشكل. فتأمل لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً. (التعليق الممجد على الموطا ص ۱۳۱)

ترجمہ: مجھے نہیں معلوم کہ اُن روایات کا کیا کیا جائے گا جو اس معنی میں صریح ہیں کہ وقت گزر جانے کے بعد "جمع بین الصلاتین" کیا گیا۔ ایسی روایتیں بخاری و مسلم و ابوداود وغیرہ کتب معتمدہ میں موجود ہیں۔ اگر ان میں یہ تاویل کی جائے کہ رواۃ کو تمیز نہ ہوئی اور انھوں نے "اقربِ خروجِ وقت" کو "خروجِ وقت" سمجھ لیا۔ تو صحابہ کرام سے یہ بہت بعید ہے۔ اور اگر اسناد میں خلل ظاہر کیا جائے تو یہ اور دور کی بات ہے۔ کیونکہ ان روایات کو تو ائمہ حدیث نے تخریج کیا، اور ان کی تصحیح فرمائی۔ اور اگر اُن احادیث سے معارضہ قائم کیا جائے جو "جمع صوری" میں صریح ہیں، تو یہ اور تعجب خیز ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں قسم کی روایتوں میں یہ تطبیق ممکن ہے

کہ دونوں حدیثوں کو مختلف احوال پر محمول کیا جائے۔ بلکہ ظاہر یہی ہے کہ کبھی اِس طرح جمع فرمائی، کبھی اُس طرح۔ بہر حال یہ مشکل امر ہے۔

اس تبصرے کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اس کلام کا کوئی حاصل نہیں، یہ کلام تو مہمل سا لگتا ہے۔ اس کی چند وجوہ ہیں:

اولاً: دو حدیثوں کے مابین تعارض کو اس طرح بھی دفع کیا جاتا ہے، جیسا یہاں کیا گیا کہ راوی نے "اقرب خروجِ وقت" پر "خروجِ وقت" کا اطلاق کیا۔ کوئی یہ نہیں کہتا کہ راوی کو تمیز نہ ہوئی۔

ثانیاً: حدیثِ امامتِ جبریل میں ہے کہ پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ "ایک مثل" ہو گیا، اور دوسرے دن ظہر کی نماز بھی اسی وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ "ایک مثل" ہو گیا۔ اب یہاں آپ سے سوال ہے، آپ کیا فرماتے ہیں؟ کیا یہ کہیں گے کہ صحابہ کو کل کے وقتِ عصر اور آج کے وقتِ ظہر کے مابین تمیز نہ ہوئی؟ تو جو یہاں تاویل کی جائے گی ٹھیک وہی تاویل جمع بین الصلاتین کی روایت میں بھی کی جائے گی۔ یعنی جیسے یہاں تاویل کی جاتی ہے کہ ظہر کی نماز کے لیے "قربِ مثل" پر "مثل" کا اطلاق کر دیا گیا اسی طرح جمع بین الصلاتین کی روایت میں بھی یہ تاویل کی گئی کہ "قربِ غیبوبت شفق" پر "غیبوبت شفق" کا اطلاق کر دیا گیا۔

اگر یہ تاویل بعید لگتی ہے تو پھر اس آیت کریمہ میں آپ کیا کہیں گے؟ کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ"۔ اس آیت میں "قربِ بلوغِ اجل" پر "بلوغِ اجل" کا اطلاق ہوا یا نہیں؟ اگر نہیں، تو اس آیت کا معنی یہ ہو جائے گا کہ "جب عورتوں کو طلاق دو اور ان کی عدت پوری ہو جائے تو انھیں بھلائی کے ساتھ روک لو" حالانکہ عدت پوری ہونے کے بعد روکنے کا کوئی اختیار نہیں۔ یہ اختیار تو عدت پوری ہونے سے پہلے ہوتا ہے۔ تو جس طرح اس آیت میں "قربِ بلوغِ اجل" پر "بلوغِ اجل" کا اطلاق ہوا اسی طرح ہم نے یہ تاویل کی کہ راوی نے "قربِ غیبوبتِ شفق" پر "غیبوبتِ شفق" کا اطلاق کیا۔

ثالثاً: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جو "جمع بین الصلاتین" کیا اس کا بیان متعدد طرق سے مروی ہے۔ بعض میں "حين غاب الشفق" ہے، بعض میں "بعد غيبوبة الشفق" ہے، بعض میں "كان الشفق أن يغيب" ہے، اور بعض میں "قبل غيبوبة الشفق" ہے۔ اب آپ یہاں کیا کریں گے؟ یہ تو ایک واقعہ ہے۔ کیا اسے تعدد پر محمول کر سکتے ہیں؟ ان روایات

کو اگر ''جمع حقیقی'' پر محمول کریں تو ''قبل غیبوبۃ الشفق'' کی روایت اس کے معارض ہوگی۔ اور ''جمع صوری'' پر محمول کریں تو ''بعد غیبوبۃ الشفق'' کی روایت اس کے معارض ہوگی۔ لہٰذا اس مقام پر دونوں فریق پر لازم ہے کہ اس روایت کی کوئی تاویل کریں۔ تاکہ احادیث و آثار میں تضاد نہ ہو۔ اور جو تاویل ہم نے اختیار کی ہے وہ کتاب اللہ اور اُن صریح احادیث کے مطابق ہیں جو ''جمع بین الصلاتین'' کی ممانعت میں وارد ہوئیں۔

رابعاً: جمع بین الصلاتین کے جواز میں کوئی حدیث صحیح صریح نہیں، تو ہمیں کوئی ضرورت نہیں کہ مختلف روایتوں کو اختلافِ احوال پر محمول کریں۔ حاصل یہ کہ جو امام ابو حنیفہ کے دامن سے وابستہ ہو جائے اس کے لیے بتوفیق اللہ اس مسئلہ میں کوئی اشکال نہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۳۶۵، ۳۶۶)

جمعہ کی نماز میں ابراد مستحب ہے یا نہیں:

پنج گانہ نمازوں کے اوقات کی ابتدا و انتہا کا بیان مکمل ہونے کے بعد مستحب اوقات کی بحث شروع ہوتی ہے۔ یہ بحث بھی ائمہ کرام کے درمیان اختلافی رہی ہے۔ امام شافعی اور کچھ دیگر ائمہ تمام نمازوں میں تعجیل مستحب قرار دیتے ہیں، سوا گرمی کی ظہر کے۔ اور امام ابو حنیفہ تمام نمازوں میں تاخیر مستحب قرار دیتے ہیں سوا مغرب اور جاڑے کی ظہر کے۔ امام شافعی کی دلیل قرآن مجید کی وہ آیتیں ہیں جن میں ''مسارعت الی الخیر'' پر ابھارا گیا ہے۔ مثلاً: أُولٰئِکَ يُسَارِعُوْنَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُوْنَ، اور كَانُوْا يُسَارِعُوْنَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُوْنَنَا رَغَباً وَّ رَهَباً الآية، اور وہ احادیث جن میں ''الصلوٰۃ لاول وقتها'' کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عام حکم تو یہی ہے جو اِن آیتوں اور حدیثوں سے مستفاد ہے۔ لیکن جس نماز کے بارے میں کوئی خاص نص وارد ہو تو وہ نص اِس حکم عام سے اُس نماز کی تخصیص کردے گی۔ مثلاً فجر، گرمی کی ظہر، عصر اور عشا کے بارے میں خاص نصوص وارد ہیں۔ اس لیے ان کو موخر کرنا مستحب ہے، رہی مغرب اور جاڑے کی ظہر، تو ان کو اُنھیں عام دلائل کی بنا پر اول وقت میں پڑھنا مستحب ہے۔

جس حدیث سے احناف ظہرِ صیف کی تاخیر کے استحباب پر استدلال کرتے ہیں وہ تمام کتب حدیث میں مذکور ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

"أبردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم"

یہ حدیث ابوذر غفاری، ابوسعید خدری، ابوموسی اشعری، ابوہریرہ، مغیرہ بن شعبہ وغیرہ متعدد صحابہ کرام سے الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ مروی ہے۔ بعض روایتوں میں "بالظھر" کی بجائے "بالصلوٰۃ" کا لفظ ہے۔ امام طحاوی نے حضرت انس بن مالک کی ایک روایت یوں درج کی ہے:

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بگر بالصلوٰۃ و اذا اشتد الحر أبرد بالصلوٰۃ"

ترجمہ: جب سخت سردی ہوتی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز جلد پڑھ لیتے اور جب سخت گرمی ہوتی تو نماز ٹھنڈی کر کے پڑھتے۔

ان احادیث کے تناظر میں ظہر کی تعجیل و تاخیر کی بحث تو فقہ و حدیث کی کتب میں جا بجا ملے گی، اور یہاں امام طحاوی اور صدر الشریعہ نے اس بحث کو تحقیق و تدقیق کے ساتھ کمال تک پہنچا دیا ہے۔ اس مقام پر جو بات قابل ذکر ہے وہ یہ کہ علامہ عینی نے اسی حدیث کی تشریح میں یہ مسئلہ چھیڑ دیا کہ جمعہ کی نماز کا مستحب وقت کیا ہے؟

علامہ عینی کی عبارت سے صدر الشریعہ کا اختلاف:

علامہ عینی فرماتے ہیں:

بعض اہل علم "أبرد بالصلوٰۃ" سے استدلال کرتے ہیں کہ جمعہ کی نماز میں بھی ابراد مستحب ہے۔ کیونکہ یہاں "ظہر" کی بجائے "صلوٰۃ" کا لفظ ہے، جو ظہر اور جمعہ دونوں کو شامل ہے۔ اور جو تعلیل ظہر میں جاری ہوگی وہی جمعہ کی نماز میں بھی جاری ہوگی۔ توضیح میں ہے کہ "ابراد بالجمعۃ" کے سلسلے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہوگیا۔ صحیح موقف ہمارے جمہور علما کا ہے کہ جمعہ میں ابراد مستحب نہیں۔ اس لیے کہ جمعہ میں تعجیل سنت ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے کہ جمعہ میں تعجیل مستحب ہے۔ اس لیے کہ بخاری وغیرہ میں یہ حدیث صحیح موجود ہے:

"کانوا یرجعون من صلوٰۃ الجمعۃ ولیس للحیطان ظل یستظلون بہ من شدۃ التبکیر لھا"

یعنی جمعہ کی نماز اتنی جلد شروع ہو جاتی کہ صحابہ کرام جمعہ کی نماز پڑھ کر واپس جاتے تو دیواروں کا سایہ نہ ہوتا جس میں وہ آسکیں۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جمعہ کی نماز میں ابراد (ٹھنڈا) نہیں کیا جاتا تھا۔ اور مذکورہ حدیث میں ''أبرد بالصلوٰۃ'' سے مراد نمازِ ظہر ہے، نہ کہ نمازِ جمعہ۔

اس پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

لفظ ''صلوٰۃ'' تو عام ہے، جو ظہر اور جمعہ دونوں کو شامل ہے۔ اور جو علت بیان کی گئی ہے وہ دونوں میں مشترک ہے۔ تو ابراد کو ظہر کے ساتھ خاص کر دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور بخاری کی یہ روایت کہ ''صحابہ جمعہ کی نماز سے واپس آتے تو دیواروں کا سایہ نہ ہوتا'' اس پر دلیل نہیں کہ جمعہ کی نماز اولِ وقت میں ہوتی تھی۔ اس لیے کہ اس روایت میں صحابہ نے مطلقاً سایہ کی نفی نہیں کی ہے، بلکہ اتنے سایہ کی نفی کی ہے جس سے فائدہ اٹھا سکیں (ظل یستظلون بہ)۔ اور اس قدر سایہ مدینہ منورہ میں گرمی کے موسم میں کافی دیر کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی حدیث جسے بخاری اور بیہقی نے روایت کیا وہ دلالت کرتی ہے کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے لفظ ''صلوٰۃ'' سے ظہر اور جمعہ دونوں کا ایک ہی حکم ذکر کیا، جیسا کہ بخاری میں اس کی تفسیر ''یعنی الجمعۃ'' سے کی گئی ہے۔ اور بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ جب انس بن مالک سے یزید ضبی نے پوچھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کیسے جمعہ پڑھتے تھے؟ تو انھوں نے یہی الفاظ کہے تھے: ''کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکّر بالصلوٰۃ واذا اشتد الحر أبرد بالصلوٰۃ''۔ تو جب جمعہ کے سوال کے جواب میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا تو اس سے ثابت ہوا کہ جمعہ اور ظہر دونوں کا ایک حکم ہے۔ نیز البحر الرائق میں ہے: الجمعۃ کالظھر وقتاً واستحباباً'' یعنی جمعہ کا حکم وقتِ جائز اور وقتِ مستحب دونوں میں ظہر کا ہے۔ (کشف الاستار اول ۲۱۴)

قراءت خلف الامام کی بحث

قراءت خلاف الامام کا مسئلہ سخت اختلافی ہے۔ اس لیے کہ امام شافعی مقتدی کے لیے امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کی قراءت واجب قرار دیتے ہیں۔ جب کہ امام ابو حنیفہ مقتدی پر قراءت مطلقاً ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اس سلسلے میں دونوں کے دلائل اور مباحث کا سلسلہ کافی طویل ہے۔ یہاں تک کہ دونوں فریق کی طرف سے اس موضوع پر مستقل تصانیف بھی معرضِ وجود میں آئیں۔ اور

دونوں طرف کے ارباب تحقیق نے خوب دادِ تحقیق دی۔ اس کی تفصیلی بحث شرح معانی الآثار اور کشف الاستار میں قابل مطالعہ ہے۔

ذیل میں ہم کشف الاستار کی چند بحثوں کو پیش کرنا چاہتے ہیں جو اس کی خصوصیات میں ہیں۔

قراءت خلف الامام کے قائلین اپنے موقف پر یہ حدیثیں پیش کرتے ہیں:

"لا صلاة الا بفاتحة الکتاب"۔ "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بھا"۔ "کل صلوٰۃ لم یقرأ فیھا بام القرآن فھی خداج"۔

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کشف الاستار میں فرماتے ہیں کہ شافعیہ اسی حدیث سے نماز میں سورۂ فاتحہ کی فرضیت اور قراءت خلف الامام کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں۔ پہلا استدلال یوں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کی نفی فرمائی۔ لہٰذا سورۂ فاتحہ کی قراءت نماز میں فرض ہوئی۔

لیکن احناف کے نزدیک نماز میں کم از کم ایک آیت کی قراءت فرض ہے، خواہ کوئی آیت ہو۔ سورۂ فاتحہ کی تعیین فرض نہیں، بلکہ واجب ہے۔ ہمارے اصحاب آیت کریمہ "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" سے استدلال کرتے ہیں، جس میں اللہ تعالیٰ نے مطلق حکم دیا کہ قرآن مجید سے جو میسر آئے اس کی تلاوت کرو، اس حکم کو سورۂ فاتحہ سے مقید کردینا نصِ قرآنی کے اطلاق پر زیادتی ہوگی، اور یہ جائز نہیں۔ اس لیے کہ عام کی تخصیص نسخ ہے، اور کتاب اللہ کو خبر واحد سے منسوخ قرار دینا جائز نہیں۔ تو اس حکم الٰہی کے پیش نظر کتاب اللہ کی کم سے کم اتنی مقدار جس پر "قرآن" کا اطلاق ہوسکے اس کی قراءت فرض ہوگی۔ ظاہر ہے قراءتِ قرآن نماز کے باہر تو فرض نہیں، تو ثابت ہوا کہ یہ حکم نماز کے لیے ہے۔ تو ہم اس مسئلے میں "کتاب اللہ" اور "سنتِ رسول" دونوں پر عمل کرتے ہیں۔ جو کتاب اللہ سے ثابت ہے وہ ہمارے نزدیک فرض ہے (یعنی مطلق قراءت)، اور جو حدیث سے ثابت ہے وہ واجب ہے (یعنی سورۂ فاتحہ)۔

اعتراض: مذکورہ آیت کریمہ میں "ما" مجمل ہے اور حدیث مذکور اس کا بیان ہے۔ تو یہ حدیث اسی مجمل حکم قرآنی کا بیان ہوا، لہٰذا اس کی فرضیت ثابت ہوئی؟

جواب: کلمہ "ما" عام ہے، مجمل نہیں۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اعتراض: مذکورہ حدیث ''حدیثِ مشہور'' ہے اور حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

جواب: یہ حدیث ''حدیثِ مشہور'' نہیں۔ اس لیے کہ تابعین سے اس مسئلے میں اختلاف منقول ہے۔ اور اس کا ''حدیث مشہور'' ہونا مان بھی لیا جائے تو عرض ہے کہ اُس خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوتی ہے جو ''محکم'' ہو، لیکن کوئی خبر مشہور اگر ''محتمل'' ہو تو اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں۔ اور یہ حدیث بلاشبہہ محتمل ہے۔ اس لیے کہ ''لاصلوٰۃ'' میں کلمہ ''لا'' جو نفیِ جنس کے لیے آتا ہے کبھی ''نفیِ جواز'' کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور کبھی ''نفیِ فضیلت'' کے لیے۔ اور حدیث میں لائے نفی جنس ''نفی فضیلت'' کے لیے بھی وارد ہے، مثلاً: **''لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد''**۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۴۸۰)

امام نووی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

احناف کے مذکورہ استدلال پر امام نووی نے شرح مسلم میں اعتراض کیا ہے، فرماتے ہیں:

اگر ''لاصلوٰۃ'' کو ''نفی کمال'' پر محمول کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ یہ ظاہرِ لفظ کے خلاف ہے۔ ''لاصلوٰۃ'' میں ''لا'' نفیِ جواز کے لیے ہی ہے، اس کی تائید ابو ہریرہ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن حبان اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے:

''قال رسول الله ﷺ لاتجزیٔ صلوۃ لا یقرأ فیھا بفاتحة الکتاب''.

اس روایت میں ''لا تجزی'' کا لفظ بتا رہا ہے کہ 'لا' نفیِ جواز کے لیے ہے، نہ کہ نفی کمال کے لیے۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

ہمیں تسلیم ہے کہ ''لاصلوٰۃ'' میں ''لا'' کو نفی کمال پر محمول کرنا خلاف ظاہر ہے۔ لیکن ظاہر سے عدول کرنے کی وجہ بالکل ظاہر ہے۔ کہ اگر ظاہر سے عدول نہ کیا جائے تو یہ حدیث کتاب اللہ کے عموم کے معارض ہو رہی ہے۔ اور حدیث کو ایسے معنی پر محمول کرنا جائز نہیں ہے جو معنی قرآن کے مخالف و معارض ہو۔ اسی وجہ سے ہم نے اس حدیث کو ''نفی کمال'' پر محمول کیا۔

امام نووی نے اپنی تائید میں حضرت ابو ہریرہ کی جو حدیث پیش کی ہے وہ حدیث بھی انھیں دونوں معانی ''نفی کمال'' اور ''نفی جواز'' کا احتمال رکھتی ہے۔ تو اس حدیث سے امام نووی کے

موقف کی تائید کیسے ہو سکے گی؟۔ نیز صحیح ابن حبان اور صحیح ابن خزیمہ کی اس روایت کو وہ قوت حاصل نہیں کہ صحاحِ ستہ کی روایت کے معارض ہو سکے۔ کیوں کہ ابن حبان نے اس حدیث کی تخریج کی تو اس کے بعد فرمایا: ''لا تجزیٔ صلوٰۃ'' کے الفاظ علاء بن عبدالرحمٰن سے صرف شعبہ نے بیان کیا، اور ان سے وہب ابن جریر نے۔ تو شعبہ کے تفرد کی بنا پر یہ روایت غریب ہوئی۔

لیکن ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت تو صراحۃً ہماری تائید میں ہے۔ فرماتے ہیں:

''من صلی صلاۃ لم یقرأ فیھا بام القرآن فھی خداج غیر تمام''

اس روایت میں بغیر سورۂ فاتحہ کے نماز کو ''خداج'' کہا گیا ہے۔ اور ''خداج'' کا معنی ''نقصان'' ہے۔ اور ''غیر تمام'' سے تو صاف ''کمال کی نفی'' ہو رہی ہے۔ اس حدیث سے سورۂ فاتحہ کا فرض نہ ہونا ثابت ہوا۔

احناف نے سورۂ فاتحہ کے ''عدم فرضیت'' پر درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے جسے محدثین کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے، الفاظ مسلم کے ہیں:

'' ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل المسجد فدخل رجل فسلم علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم السلام ثم قال ارجع فصل فانک لم تصل، فرجع الرجل فصلی کما کان صلی، ثم جاء الی النبي صلی اللہ علیہ وسلم فسلم علیہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیک السلام، ثم قال ارجع فصل فانک لم تصل، حتی فعل ذلک ثلث مرات، فقال الرجل والذي بعثک بالحق ما أحسن غیر ھذا، علّمني، قال: اذا قمت الی الصلوٰۃ فکبر ثم اقرأ ما تیسر معک من القرآن الحدیث''.

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا جو طریقہ بتایا اس میں یہ رہنمائی فرمائی کہ تکبیر تحریمہ کہو اور قرآن سے جو میسر آئے وہ پڑھو۔ یہاں سورۂ فاتحہ کی تخصیص نہ فرمائی۔ اگر سورۂ فاتحہ کی قراءت فرض ہوتی تو ضرور ارشاد فرماتے۔

امام نووی کی تاویل پر صدر الشریعہ کا ایراد:

اس استدلال پر امام نووی فرماتے ہیں:

اولاً: اس حدیث میں ''اقرأ ما تیسر معک من القرآن'' سے مراد سورۂ فاتحہ ہے، اس

لیے کہ وہ ہر ایک کو میسر اور آسان ہے۔

ثانیاً: یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سورۂ فاتحہ کے بعد مزید تلاوت کے بارے میں ہے، کہ (اس کے بعد) جو ہو سکے پڑھو۔

ثالثاً: یا یہ ارشاد اس شخص کے بارے میں ہے جو سورۂ فاتحہ کی قراءت سے عاجز ہو۔

صدر الشریعہ امام نووی کی پہلی تاویل کے جواب میں فرماتے ہیں:

''اقرأ ما تیسر معک من القرآن'' کو سورۂ فاتحہ پر محمول کرنا بعید ہے۔ اس لیے کہ جیسے وہ آسان ہے دوسری سورتیں بھی آسان ہیں۔ اور سورۂ اخلاص تو سورۂ فاتحہ سے بھی آسان تر ہے۔ لہٰذا صرف سورۂ فاتحہ کو ہی آسان قرار دینا درست نہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ تقیید تیسیر کے منافی ہے۔ ''جو ہو سکے پڑھو'' اس آزادی میں جو آسانی ہے کسی خاص سورت کا پابند کر دینے میں وہ آسانی نہیں۔ بلکہ پابند کر دینے میں تو یسر عسر سے بدل جاتا ہے۔ ہاں اگر سورۂ فاتحہ ہی پڑھ لے تو فریضہ ادا ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ بھی ''ماتیسَّر'' کا ایک فرد ہے۔ نہ اس لیے کہ خاص سورۂ فاتحہ کی قراءت ہی فرض تھی۔

صدر الشریعہ امام نووی کی دوسری اور تیسری تاویل کے جواب میں فرماتے ہیں:

یہ تاویل کہ مذکورہ حکم سورۂ فاتحہ سے زائد تلاوت کے لیے دیا گیا ہے۔ یہ تاویل بھی بعید ہے۔ حدیث کے الفاظ اس کی مساعدت نہیں کرتے۔ اس لیے کہ مذکورہ حدیث کا کوئی لفظ یہ اشارہ نہیں دے رہا ہے کہ ''زائد علی الفاتحہ'' کے بارے میں یہ آزادی دی جا رہی ہے کہ جو ہو سکے پڑھو۔ نیز اگر یہ حکم زائد علی الفاتحہ کے بارے میں ہو تو لازم آئے گا کہ ''زائد علی الفاتحہ'' کی قراءت بھی فرض ہو، اور اس کے قائل تو امام شافعی بھی نہیں ہیں۔

مذکورہ حکم ''عاجز عن الفاتحہ'' کے ساتھ خاص کر دینا بھی تاویل بعید ہے۔ اس وجہ سے کہ حدیث کے کسی لفظ سے یہ معنیٰ مفہوم نہیں ہو رہا ہے۔ بلکہ یہی حدیث رفاعہ بن رافع سے بھی مروی ہے جسے امام ترمذی نے اپنی سنن میں درج کیا، اس میں تو عاجز کا حکم الگ بیان فرمایا: ارشاد ہے:

''فان کان معک قرآن فاقرأ والّا فاحمدلله وکبّره وهلّله''.

یعنی تم کچھ قرآن پڑھ سکتے ہو تو پڑھو، اور نہیں پڑھ سکتے تو اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا اور تکبیر وتہلیل کرو۔

(ملخصاً کشف الاستار اول ۴۸۱)

امام کے پیچھے مقتدی کی سری قراءت کی بحث:

احناف ''قراءت خلف الامام'' کو ناجائز قرار دیتے ہیں، اور ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) انما جعل الامام لیؤتم به فاذا قرأ فانصتوا. رواه ابوهريرة.

(۲) من كان له امام فقراءة الامام له قراءة. رواه جابر بن عبدالله.

(۳) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف من صلوٰة جهر فيها بالقراءة فقال: هل قرأ منكم معي أحد آنفاً؟ فقال رجل: نعم يارسول الله صلى الله عليه وسلم! فقال: اني أقول ما لي أنازع القرآن. رواه أبوهريرة.

ان حدیثوں میں مقتدی کے لیے امام کی قراءت کو کافی قرار دیا گیا ہے، اور امام قراءت کرے تو مقتدی کو خاموش رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ بلکہ امام کی قراءت کے دوران قراءت کرنے کو ''قرآن میں نزاع'' قرار دیا گیا۔

یہ روایتیں ان حضرات کے بھی پیش نظر ہیں جنھوں نے سورۂ فاتحہ کو نماز میں فرض قرار دیا ہے۔ اور مقتدی کے لیے بھی ضروری قرار دیا ہے کہ کم از کم سورۂ فاتحہ کی تلاوت کرے۔ ان حالات میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ان حضرات کے لیے دونوں قسم کی روایتوں کے تناظر میں عمل کی ایسی صورت کی طرف رہنمائی کرتی ہے جس میں کسی روایت سے کوئی ٹکراؤ لازم نہیں آتا۔

حضرت ابوالسائب نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"من صلى صلاة لم يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج فهي خداج غير تمام" فقلت يا اباهريرة اني أكون احياناً وراء الامام قال اقرأبها يا فارسي في نفسک"

ترجمہ: جس نے نماز پڑھی اور اس میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھی اس کی نماز ناقص ہے ناقص ہے ناقص ہے، کامل نہیں۔ راوی کہتے ہیں: میں نے عرض کیا: اے ابو ہریرہ! کبھی میں امام کی اقتدا میں ہوتا ہوں، ابو ہریرہ نے فرمایا: اے فارسی! اسے اپنے دل میں پڑھ لیا کر۔

امام نووی کا استدلال اور صدر الشریعہ کا ایراد:

اس پر امام نووی فرماتے ہیں کہ ''اقرا بہا في نفسک'' سے مراد ''سری قراءت'' ہے، اس طور پر کہ خود کو سنا دو۔ بعض مالکی فقہا نے اسے ''تدبر و تذکر'' پر محمول کیا ہے، وہ قابل قبول نہیں۔ اس لیے کہ اس میں ''اقرا'' کا حکم دیا گیا ہے۔ اور قراءت کا اطلاق تو اس پر ہوتا ہے کہ زبان کی حرکت سے اتنی آواز پیدا ہو کہ خود سن لے۔ اسی لیے علما کا اس پر اتفاق ہے کہ جنبی اگر زبان کو حرکت دیے بغیر، اپنے دل سے آیات قرآنی میں تدبر و تفکر کرے تو یہ اس کے لیے ناجائز و حرام نہیں۔ اس لیے کہ تدبر و تفکر پر قراءت کا اطلاق نہیں ہوتا۔

اس پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

ہمیں تسلیم کہ قراءت ''حرکت لسان'' سے ہی ہوتی ہے، لیکن ''حرکت لسان'' دل میں نہیں ہوتی، بلکہ خارج میں ہوتی ہے۔ یہاں تو دل میں پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: ''اقرا بہا في نفسک'' لہٰذا اسے ''سری قراءت'' پر محمول کرنا درست نہیں۔ بلکہ یہاں ''فی نفسک'' واضح قرینہ صارفہ ہے، جو ''اقرا'' کو اس کے حقیقی معنی ''قراءت'' کی بجائے مجازی معنی ''تدبر و تفکر'' کی طرف پھیرتا ہے۔ اور امام نووی نے ''جنبی کی قراءت قرآن'' کے مسئلے سے جو استشہاد کیا ہے وہ بے محل ہے۔ اس لیے کہ جنبی کو ''قراءت قرآن'' سے منع کیا گیا ہے، نہ کہ ''قراءت قرآن فی النفس'' سے۔ تو سری قراءت کو ''دل میں پڑھنے'' پر قیاس کرنا فاسد ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ۲۸۶)

امام بخاری کا رسالہ ''قراءت خلف الامام'':

امام طحاوی نے باب کے آخر میں ''قراءۃ خلف الامام'' کی ممانعت میں متعدد حدیثیں نقل کرنے کے بعد صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت کا ترک قراءت خلف الامام پر اجماع نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''فهؤلاء جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أجمعوا على ترك القراءة خلف الامام''.

امام طحاوی کی اس عبارت پر حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے حاشیہ لگایا، جس میں آپ نے مزید اپنی تحقیقات کے جواہر پارے بکھیرے ہیں۔ اولاً تو آپ نے عمدۃ القاری سے علامہ عینی کی

عبارت نقل کی، جس کا مفاد یہ ہے کہ قراءۃ خلف الامام کی ممانعت اسّی صحابہ کرام سے مروی ہے، جن میں خلفائے راشدین، عبادلہ ثلاثہ اور دیگر اکابر صحابہ کرام کے اسماء شامل ہیں۔ پھر علامہ عینی کی مزید مرویات نقل فرمائیں جو اس ممانعت میں وارد ہیں۔ پھر دفع اشکالات کے لیے امام زیلعی کے حوالے سے امام بخاری کا رسالہ ''قراءۃ خلف الامام'' کا خلاصہ نقل فرمایا۔ جس میں امام بخاری نے قراءت خلف الامام کی حمایت میں دلائل دیے ہیں، اور مانعین (احناف) پر شدید اشکالات واعتراضات وارد کیے ہیں۔ صدر الشریعہ نے زیلعی کے حوالے سے امام بخاری کے اشکالات لکھنے کے بعد فرمایا: لیکن امام زیلعی نے ان کے جوابات نہیں دیے۔ پھر صدر الشریعہ نے خود ہی ان کے جوابات بالتفصیل دیے ہیں۔

ہم امام بخاری کے ایرادات اور صدر الشریعہ کے جوابات کا خلاصہ آسان الفاظ میں درج کرتے ہیں۔ جسے اصل عبارت کا شوق ہو وہ حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کے حاشیہ کا ''باب القراءۃ خلف الامام'' کا مطالعہ کرے۔

امام بخاری کا پہلا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام بخاری فرماتے ہیں:

امام ابوحنیفہ نے آیت کریمہ ''اِذَا قُرِئَ الْقُرآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهٗ وَاَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ۔'' (یعنی جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے۔) سے جو استدلال کیا ہے وہ ''ثنا'' سے منقوض ہے، حالانکہ ثنا تطوع (سنت) ہے اور قراءت فرض ہے، تو فرض ترک کر کے انصات واجب قرار دیا ہے اور سنت ترک کر کے انصات واجب نہیں قرار دیا۔ (یعنی امام کی قراءت مقتدی کے لیے کافی ہے، مگر اس کی ثنا مقتدی کے لیے کافی نہیں، بلکہ امام کے ثنا پڑھنے کے باوجود مقتدی کو بھی ثنا پڑھنا ہے) اس سے تو لازم آتا ہے کہ ان کے نزدیک فرض کا درجہ سنت سے کم ہے۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

استماع (کان لگانا) وانصات (خاموش رہنا) سے استدلال پر ''ثنا'' سے نقض وارد کرنے میں تدبر سے کام نہیں لیا گیا۔ اس لیے کہ استماع وانصات کا حکم تو قراءت قرآن کے وقت ہے، حکم

الٰہی ہے: "اِذَا قُرِیَٔ الْقُرآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهٗ وَاَنْصِتُوا" اور ثنا تو قرآن نہیں، لہٰذا ثنا کے وقت انصات کیسے واجب ہوگا؟۔ اور امام بخاری کا یہ کہنا" فاوجب علیه الانصات بترک فرض" امام ابوحنیفہ نے ترک فرض کر کے انصات واجب قرار دیا ہے، یہی تو نزاع ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک مقتدی پر قراءت فرض ہی نہیں، اور مقتدی کے لیے قراءت تسلیم بھی کرلیں تو اس کے لیے جو فرض ہوگی وہ قراءت حکمی ہوگی، جو منافی انصات نہیں۔ تو ترکِ فرض کر کے انصات نہ ہوا۔ رہا امام بخاری کا یہ کہنا کہ 'فرض کا درجہ نفل سے کم ہونا لازم آتا ہے' درست نہیں، کیونکہ نہ ہم نے فرض کو ترک کیا نہ تطوع کو، یہ نتیجہ مقدمہ باطلہ سے اخذ کیا گیا ہے۔ بلکہ ہم یہ عرض کریں گے کہ آپ قراءت کرتے ہیں اور انصات کے حکم پر عمل نہیں کرتے تو فرضِ انصات کے تارک آپ ہوئے۔

امام بخاری کا دوسرا اعتراض اور صدرالشریعہ کا جواب:

امام بخاری فرماتے ہیں:

احناف کا یہ جزئیہ کہ امام فجر کی پہلی رکعت میں قراءت کررہا ہے اور اس دوران ایک نمازی آیا جس نے سنت فجر نہ ادا کی ہو تو پہلے دو رکعت تنہا سنت فجر ادا کرے گا، پھر جماعت میں شامل ہوگا۔ تو پہلی رکعت کی قراءت کے دوران جب وہ اپنی نماز پڑھنے لگا تو اس نے امام کی قراءت کا استماع وانصات تو نہ کیا۔؟

اس کے جواب میں صدالشریعہ فرماتے ہیں:

فجر کی جماعت کے دوران سنت پڑھنے کے جزئیہ سے اعتراض وارد ہی نہیں ہوتا، کیونکہ نمازی پر انصات اُس وقت واجب ہے جب وہ کسی کی اقتدا میں نماز ادا کررہا ہو، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے استماع وانصات کو امام کی قراءت سے متعلق فرمایا ہے، ارشاد ہے: انما جعل الامام لیؤتم به فاذا قرأ فانصتوا" اگر کسی شخص کی بھی قراءت پر انصات واجب ہوتا تو واجب ہوتا کہ جب بھی کوئی شخص مسجد میں نماز پڑھ رہا ہو اس وقت کوئی دوسرا شخص نماز نہ پڑھے۔ حالانکہ صحابہ کرام بیک وقت تنہا تنہا بھی مسجد نبوی شریف میں نماز ادا فرماتے تھے۔ تو جو شخص فجر کی جماعت کے دوران فجر کی سنت ادا کررہا ہے فجر کا امام اس کا امام نہیں۔ تو اُس کی قراءت سے اِس نمازی پر انصات کیسے واجب ہوگا؟۔

امام بخاری کا تیسرا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام بخاری فرماتے ہیں:

دن کی نمازوں میں جب کہ امام سرّی قراءت کر رہا ہو تو (احناف سے) سوال ہے کہ مقتدی قراءت کرے گا یا نہیں؟ اگر کہو: قراءت نہیں کرے گا، تو تمہارا دعویٰ باطل ہو گیا، کہ تم استماع کے قائل تھے اور استماع تو جہری قراءت کا ہی ہو سکتا ہے۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

آیت کریمہ میں حکم دو ہے، استماع کا اور انصات کا۔ تو جہری قراءت میں استماع و انصات دونوں واجب ہیں۔ اور سرّی قراءت میں صرف انصات واجب ہے۔ کیونکہ سرّی قراءت کے استماع پر قادر نہیں، مگر انصات پر تو قادر ہے۔

امام بخاری کا چوتھا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام بخاری فرماتے ہیں:

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آیت کریمہ میں استماع و انصات کا حکم خطبہ کے لیے ہے۔ اور اگر نماز کی تلاوت کے لیے ہو تو ہم کہتے ہیں کہ امام کے پیچھے قراءت امام کے سکوت کے وقت کرے گا، تا کہ استماع و انصات کے حکم سے ٹکراؤ نہ ہو۔ اور یہ حدیث سے ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دو بار سکتہ فرماتے تھے، پہلا تکبیر کے وقت، دوسرا قراءت سے فارغ ہو کر۔ امام کے سکوت کے دوران ہی سہی مگر مقتدی کی قراءت اِس لیے ضروری ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "**لاصلاۃ الا بفاتحۃ الکتاب**" سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں۔ اور امام کی قراءت کے دوران خاموش رہنا آیت مذکورہ کی بنا پر۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

سکتاتِ امام کے دوران قراءت کرنے کی جہاں تک بات ہے تو اس پر عرض ہے کہ اگر آپ کے نزدیک آیت مذکورہ سے دورانِ قراءت نماز استماع و انصات واجب نہیں، اور حدیث "**من کان له امام فقراءۃ الامام له قراءۃ**" آپ کے نزدیک ثابت نہیں، پھر آپ کو سکتاتِ امام کی کیا ضرورت؟ کہ آپ اس دوران قراءت کریں۔ اور جس حدیث پاک میں ہے کہ حضور اقدس

صلی اللہ علیہ وسلم قراءت سے فارغ ہو کر سکتہ فرماتے تھے، تو یہ سکتہ مقتدیوں کی قراءت کے لیے تو متعین نہ تھا، بلکہ امام کے استراحت کے لیے تھا۔ تو ہو سکتا ہے کہ امام سکتہ نہ کرے، پھر آپ فرض قراءت کیسے کریں گے؟ یہ بھی ممکن ہے کہ امام مختصر سکتہ کرے جو پوری سورۂ فاتحہ پڑھنے کے لیے کافی نہ ہو، پھر سورۂ فاتحہ کیسے پڑھیں گے؟ جو آپ کے نزدیک مقتدیوں پر بھی فرض ہے۔ اور اگر امام نے اتنا لمبا وقفہ کیا کہ اس کے پیچھے مقتدی سورہ فاتحہ پڑھ لیں اور امام اتنی دیر تک ان کا انتظار کرتا رہے تو اس میں صریح قلبِ موضوع ہے، اس لیے کہ امام تو اس لیے ہے کہ مقتدی اُس کی اقتدا کریں، نہ اِس لیے کہ وہ خود مقتدیوں کی اقتدا کرے۔ رہی حدیث پاک "**لاصلاۃ الا بفاتحۃ الکتاب**" تو وہ تو امام اور منفرد کے لیے ہے۔ رہا مقتدی، تو اس کے لیے حکم یہ ہے کہ امام کی قراءت اس کے لیے بھی قراءت ہے۔ "من کان له امام فقراء ۃ الامام له قراء ۃ"۔

امام بخاری کا پانچواں اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام بخاری فرماتے ہیں:

اہلِ علم اور خود احناف کا اجماع ہے کہ امام مقتدیوں کے فرض کا متحمل نہیں ہوتا، پھر آپ کہتے ہیں کہ امام مقتدیوں کے اِس فرض (قراءت) کا متحمل ہے۔ حالانکہ آپ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ امام مقتدیوں کی طرف سے کسی سنت کا متحمل نہیں ہوتا، مثلاً: ثنا و تسبیح وغیرہ۔ اس سے بھی لازم آیا کہ فرض کا درجہ آپ کے نزدیک تطوع (سنت) سے کم ہے۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ درست ہے کہ امام مقتدیوں کے فرائض کا متحمل نہیں ہوتا، لیکن امام مقتدیوں کے اس فرض (قراءت) کا متحمل ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا متحمل ہونا حدیث صحیح سے ثابت ہے۔ "من کان له امام فقراء ۃ الامام له قراء ۃ"۔ رہا ثنا و تسبیح وغیرہ وظائف و اذکار میں امام کا مقتدیوں کے وظائف کا متحمل نہ ہونا، تو چونکہ ایسی کوئی حدیث ثابت نہیں جو ثنا و تسبیح وغیرہ کے وقت بھی مقتدیوں کا سکوت واجب قرار دیتی ہو۔ اس لیے مقتدیوں کے لیے امام کی قراءت تو کافی ہے، لیکن امام کی ثنا اور تسبیح انھیں کفایت نہ کرے گی۔ بلکہ انھیں خود بھی پڑھنی ہوگی۔ (ملخصاً کشف الاستار اول ص ۴۹۲، ۴۹۳)

رفع یدین کی بحث

ابتدائے نماز میں تکبیر تحریمہ کے ساتھ "رفع یدین" پر پوری امت کا اتفاق ہے۔ لیکن رکوع سے پہلے اور رکوع کے بعد "رفع یدین" کرنے میں اختلاف ہے۔ جمہور ائمہ کرام اس کے قائل ہیں۔ جب کہ امام ابوحنیفہ اسے درست نہیں مانتے۔ اور اسے منسوخ قرار دیتے ہیں۔

یہ مسئلہ ائمہ کرام کے عہد سے ہی اس قدر مختلف فیہ رہا ہے کہ اس موضوع پر طرفین سے بحث ومناظرے ہوئے، کتابیں لکھی گئیں، سوال وجواب کے تبادلے ہوئے۔ امام المحدثین امام بخاری نے بھی اس موضوع پر مستقل رسالہ "جزء رفع الیدین" تحریر کیا ہے۔

امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور کچھ دیگر علما حضرت علی بن ابی طالب، عبداللہ بن عمر، وائل بن حجر، مالک بن حویرث اور ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی روایات سے استدلال کرتے ہیں۔ ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح تکبیر تحریمہ کے ساتھ رفع یدین فرمایا اسی طرح رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت بھی رفع یدین فرمایا۔

امام طحاوی نے ان میں اکثر روایتوں کی تخریج کی ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت درج ذیل ہے:

عن علي بن أبي طالب رضی الله عنه عن رسول الله صلی الله علیه وسلم أنه كان اذا قام الی الصلوة المكتوبة كبر ورفع يديه حذو منكبيه ويصنع مثل ذلک اذا قضی قراء ته اذا أراد أن يركع، ويصنعه اذا فرغ ورفع من الركوع، ولايرفع في شئ من صلوته وهو قاعد. واذا قام من السجدتين رفع يديه كذلک وكبر. (طحاوي باب التكبير للركوع والسجود)

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب فرض نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور شانوں تک دونوں ہاتھ اٹھاتے۔ اور جب قراءت سے فارغ ہو کر رکوع کا ارادہ کرتے تو بھی رفع یدین کرتے، اور رکوع سے اٹھ کر بھی رفع یدین کرتے۔ اور قعود کی حالت میں رفع یدین نہ کرتے۔ اور دونوں سجدوں سے اٹھ کر بھی رفع یدین کرتے اور تکبیر کہتے۔

امام ابوحنیفہ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت براء بن عازب اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری روایت سے استدلال کرتے ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیثِ مرفوع سے تو جمہور ائمہ نے استدلال کیا ہے۔ لیکن احناف کی ایک دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کی درج ذیل حدیث موقوف ہے:

عن ابي بكر النهشلي قال ثنا عاصم بن كليب عن أبيه أن عليا رضي الله عنه كان يرفع يديه في أول تكبير من الصلوٰة ثم لا يرفع بعده.

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ نماز کی پہلی تکبیر میں رفع یدین کرتے، اس کے بعد نہ کرتے۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت جس سے رفع یدین کے قائلین نے استدلال کیا ہے اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن ابی الزناد ہیں جو ضعیف ہیں، یحییٰ بن معین نے ان کی تضعیف کی ہے۔ علی بن مدینی کہتے ہیں کہ ابن ابی الزناد ہمارے اصحاب کے نزدیک ضعیف ہیں۔ عبدالرحمٰن بن مہدی ان کی حدیثوں کو قلم انداز کردیتے تھے۔ یعقوب بن شیبہ کہتے ہیں کہ ابن ابی الزناد ثقہ ہیں لیکن ان کی حدیث میں ضعف ہے۔ علی بن مدینی کے حوالے سے کہا کہ ان کی مدینے کی روایتیں تو ٹھیک ہیں لیکن بغداد میں جو روایتیں کیں ان میں اضطراب ہے۔ ابن ابوحاتم نے کہا: میں نے ابوزرعہ سے عبدالرحمٰن بن ابی الزناد، ورقاء، شعیب اور مغیرہ کے بارے میں پوچھا کہ آپ کے نزدیک ان میں کون بہتر ہے؟ بولے: میرے نزدیک عبدالرحمٰن بن ابی الزناد سے سبھی بہتر ہیں۔ نسائی نے کہا کہ ان کی حدیث لائق استدلال نہیں۔ امام شافعی نے فرمایا: ابن ابی الزناد امام مالک کے مذہب کی مخالفت میں اعتدال سے تجاوز کر گئے تھے۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۱۱)

لہٰذا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی پہلی حدیث ضعفِ سند کی بنا پر قابل استدلال نہیں۔ جب کہ حضرت علی کی دوسری حدیث سند کے اعتبار سے عالی ہے۔

دارقطنی نے کہا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے۔ مذکورہ سند سے یہ حدیث موقوف ہے، اور دوسری سند سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث مرفوع ہے۔ لیکن ثقات کی ایک جماعت نے اسے موقوف ہی قرار دیا ہے۔

عثمان بن سعید دارمی نے کہا: طرق واہیہ سے مروی ہے کہ حضرت علی صرف شروع نماز میں رفع یدین کرتے تھے، پھر نہ کرتے۔ یہ روایت ضعیف ہے۔ اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے

بارے میں یہ گمان کرنا درست نہیں کہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل پر اپنے فعل کو ترجیح دیں گے۔ اور خود انھیں سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے بھی رفع یدین کرتے تھے۔

امام دارمی کے اس کلام پر ابن دقیق العید نے یہ تنقید کی ہے:

یہ کلام خود کمزور ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے حضرت علی کے بارے میں حسن ظن کے ساتھ ان کی پہلی روایت کو دوسری روایت کے ضعف کی دلیل قرار دیا ہے۔ اس کے برعکس ان کے حریف نے حضرت علی کی دوسری روایت کو پہلی روایت کے لیے ناسخ قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ ایک صحابی جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی عمل روایت کریں، پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسے ترک کر دیں تو یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس صحابی کے نزدیک اس عمل کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا ہو۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ ساری گفتگو اس تقدیر پر ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی پہلی روایت صحیح اور ثابت ہو۔ حالانکہ اس کے ثبوت میں کلام ہے۔ ہم نے مفصل ذکر کیا کہ اس کے راوی عبد الرحمٰن بن ابی الزناد ضعیف ہیں۔ اور امام طحاوی نے بھی ثابت کیا کہ عبد الرحمٰن بن ابی الزناد کے علاوہ دیگر رواۃ نے اس حدیث میں رفع یدین کا ذکر نہیں کیا ہے۔

امام دارمی کے اس قول پر کہ "حضرت علی کی دوسری روایت طرق واہیہ سے مروی ہے"، اس پر الجوہر النقی میں فرمایا: یہ سند کیسے واہی اور بے اعتبار ہے؟ جب کہ اس کے سارے رجال ثقہ ہیں۔ اس حدیث کو نہشلی سے ثقات نے مثلاً عبد الرحمٰن بن مہدی اور احمد بن یونس نے روایت کیا۔ نیز ابن ابی شیبہ نے بھی اپنے مصنف میں اس حدیث کو ان سے نقل کیا۔ اور نہشلی کی روایتیں مسلم، ترمذی، نسائی وغیرہ میں بھی موجود ہیں۔ امام احمد بن حنبل، یحییٰ ابن معین اور ابن ابو حاتم نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ یوں ہی عاصم اور ان کے والد کلیب بھی ثقہ ہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۲۰)

حضرت ابو ہریرہ اور حضرت وائل بن حجر کی روایتوں سے استدلال کے بارے میں علامہ عینی فرماتے ہیں:

اگر ابو ہریرہ کی روایت سے استدلال کریں جسے ابن ماجہ نے یوں نقل کیا ہے:

"رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیہ فی الصلاۃ حذو منکبیہ حین یفتتح الصلاۃ وحین یرکع وحین یسجد"

تو اس کی سند میں اسماعیل بن عیاش عن صالح بن کیسان ہیں۔ اور اسماعیل کی روایت غیر شامیوں سے حجت نہیں۔ انہیں نسائی، ابن حبان اور ابن خزیمہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

اگر وائل بن حجر کی مذکورۃ الصدر روایت سے استدلال کریں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی کی روایت اس کے معارض ہے جسے انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے: کہ انھوں نے تکبیر تحریمہ کے علاوہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو رفع یدین کرتے نہ دیکھا۔ تو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیادہ صحبت پائی ہے اور وائل سے زیادہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کو سمجھنے والے اور بہت زیادہ شرف باریابی حاصل کرنے والے تھے۔ جب کہ حضرت وائل بن حجر نویں ہجری میں مشرف باسلام ہوئے۔ دونوں کے اسلام میں ۲۲ سال کا فرق ہے۔ اسی لیے جب مغیرہ بن شعبہ نے ابراہیم نخعی سے کہا کہ وائل بن حجر کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو رفع یدین کرتے دیکھا۔ تو ابراہیم نخعی نے کہا: اگر وائل بن حجر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک بار رفع یدین کرتے دیکھا تو ابن مسعود نے پچاس بار ترک کرتے دیکھا۔ اگر کہو کہ ابراہیم کی روایت ابن مسعود سے متصل نہیں، کیونکہ ابن مسعود کی وفات مدینے میں ۳۲ھ میں ہوئی اور ابراہیم نخعی ۵۰ھ میں پیدا ہوئے۔ تو ہم عرض کریں گے کہ ابراہیم نخعی کی عادت ہے کہ جب وہ ابن مسعود سے ارسال کرتے ہیں تو اسی وقت کرتے ہیں جب کہ وہ چیز ابن مسعود سے ان کے نزدیک متعدد سندوں سے ثابت اور مشہور ہو۔ (ملخصاً عینی ۳۸۱/۴)

صاحب تحفۃ الاحوذی مبارک پوری نے اس مقام پر پورے غیظ وغضب کا مظاہرہ کیا ہے، ور امام ترمذی اور دیگر ائمہ حدیث نے احادیث ترک رفع کی جو تحسین وتصحیح کی ہے اسے رد کیا ہے ور اس سلسلے میں مختلف علمائے حدیث کے اقوال نقل کیے ہیں۔ لکھتے ہیں:

اس کی سند اگر چہ صحیح ہے لیکن صحت سند صحت متن کو مستلزم نہیں۔ امام ترمذی نے ابن مسعود کی حدیث کو حسن کہنے میں تساہل سے کام لیا ہے۔ اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو ظاہر یہ ہے کہ ابن مسعود اسے بھول گئے ہیں، جیسا کہ دیگر امور میں ان سے بھول ہوئی۔ غرضیکہ پوری بحث میں کہیں کسی صاحب علم کی طرف وہم منسوب کیا، کہیں خطا، کہیں غلط، کہیں سوء حفظ، کہیں نسیان۔ پھر عالم غیظ

میں لکھتے ہیں:

فهدى الله سبحانه وتعالىٰ هؤلاء المقلدين الذين يتركون حديث ابن عمر الصحيح المتفق عليه ويتمسكون بحديثه الذي حكم الحاكم عليه بانه موضوع. (تحفة الاحوذي)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ ان مقلدوں کو ہدایت دے جو عبداللہ ابن عمر کی اس حدیث کو ترک کرتے ہیں جس کی صحت پر اتفاق ہے۔ اور ان کی ایسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کو حاکم نے موضوع کہا ہے۔

امام طحاوی کا ایک جملہ اِن تمام مخالفات کا کافی وشافی جواب ہے، جو اپنی حدود سے تجاوز کر گئی ہیں۔ چنانچہ امام طحاوی اس موضوع پر اپنی تفصیل کے بعد فرماتے ہیں:

فما أردت بشئ من ذلك تضعيف أحد من اهل العلم وما هذا بمذهبي ولكني أردت بيان ظلم الخصم لنا. (طحاوی)

ترجمہ: اس سلسلے میں ہم نے جو کچھ گفتگو کی ہے اس سے کسی اہل علم کی تضعیف مقصود نہیں، اور نہ یہ ہمارا مذہب ہے۔ ہمیں تو اپنے خصم کے ظلم کا شکوہ ہے۔

حضرت ابن مسعود کی طرف جو نسیان کی نسبت کی گئی ہے اس کے بارے میں صدر الشریعہ لکھتے ہیں:

بعض لوگوں نے کہا کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین بھول گئے ہوں۔ كما نسي وضع اليدين على الركب في الركوع قاله ابوبكر بن اسحاق وذكره اللكنوي والمباركفوري۔

اس بات کے جواب کی تو کیا، یہ احتمال ذکر کرنے کے بھی لائق نہیں۔ کیوں کہ جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بیس سال تک ہر روز ایک فعل بار بار کرتے دیکھا ہو، پھر حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے دور میں بھی ان حضرات کو ایسا کرتے دیکھا ہو، وہ کیسے کہہ سکتا ہے؟ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا، حالانکہ نہ کیا ہو۔ یا وہ ایسا فعل بھول جائے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بے شمار بار کرتے دیکھا ہو۔

آپ کے الفاظ یہ ہیں:

وهذا القول ليس في مرتبة أن يذكر فضلا عن أن يجاب عنه، فان من رأى النبي

صلى الله عليه وسلم عشرين سنة في كل يوم مرات كثيرة يفعل فعلاً ثم بعد ذلک في خلافة أبي بكر وعمر كيف يمكن أن يقول فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا، ولم يفعله، وكيف يقال أنه نسي فعله صلى الله عليه وسلم الذي راه مرات لاتحصىٰ . (كشف الاستار ثاني ١٨)

حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے استدلال:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت یہ ہے:

عن عبدالله بن مسعود انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يرفع يديه عندالافتتاح ثم لايعود (اخرجه ابوداؤد باب من لم يذكر الرفع)

ترجمہ: حضرت ابن مسعود نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نماز شروع کرتے وقت رفع یدین کرتے، پھر دوبارہ نہ کرتے۔

ابن مسعود کی دوسری روایت ترمذی میں یوں ہے:

عن علقمة عن ابن مسعود قال ألا أصلي بكم صلوٰة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى فلم يرفع يديه الا في أول مرة (ترمذي باب ماجاء أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرفع الا......)

ترجمہ: حضرت عبداللہ ابن مسعود نے فرمایا، کیا میں تمہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز نہ پڑھاؤں؟ آپ نے نماز پڑھائی تو صرف پہلی بار رفع یدین کیا۔

اس حدیث کو امام ترمذی نے حسن قرار دیا۔

امام ابوحنیفہ نے حضرت ابن عمر کی روایت کو بلکہ رفع یدین کی تمام روایات کو حضرت ابن مسعود کی مذکورہ روایت سے منسوخ قرار دیا ہے۔ نسخ کی دلیل خود حضرت ابن عمر حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن زبیر کے درج ذیل آثار بھی ہیں:

حضرت ابن عمر جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین کی روایت کرتے ہیں خود ان مقامات پر رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت مجاہد روایت کرتے ہیں:

حدثنا ابن أبي داؤد ثنا أحمد بن يونس ثنا أبوبكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولىٰ من الصلاة. (رواه الطحاوى وابن أبي شيبة والبيهقي)

ترجمہ: مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر کے پیچھے نماز پڑھی تو آپ صرف تکبیر اولیٰ میں رفع یدین کرتے تھے۔

امام طحاوی اس اثر کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

یہ ابن عمر ہیں جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو رفع یدین کرتے دیکھا، پھر خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رفع یدین ترک کر دیا۔ ایسا اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ان کے نزدیک اس کا منسوخ ہونا ثابت ہو۔ (طحاوی باب رفع الیدین)

شافعیہ نے کہا کہ حضرت مجاہد کی یہ روایت منکر ہے۔ اس لیے کہ ان کے برخلاف طاؤس نے کہا کہ میں نے حضرت ابن عمر کو رفع یدین کرتے دیکھا۔ اور حضرت مجاہد کی روایت کی سند میں ابوبکر بن عیاش ہیں، جن کا حافظہ بعد میں کمزور ہو گیا تھا۔

حضرت مجاہد کی روایت کے بارے میں صاحب تحفۃ الاحوذی نے قدرے تفصیل سے لکھا ہے، وہ لکھتے ہیں:

یہ اثر ضعیف ہے۔ اولاً اس کی سند میں ابوبکر بن عیاش ہیں جن کا حافظہ بعد میں متغیر ہو گیا تھا۔ ثانیاً یہ اثر شاذ ہے کیونکہ انھوں نے اس بیان میں تمام اصحابِ ابن عمر کی مخالفت کی ہے، جو ثقات ہیں۔ ثالثاً حضرت یحییٰ بن معین فرماتے ہیں کہ ابوبکر کی روایت بے اصل ہے۔ امام بخاری نے "جزء رفع یدین" میں اہل علم کے حوالے سے فرمایا کہ ابوبکر بن عیاش کا یہ سہو ہے۔ کیونکہ جو شخص رفع یدین نہ کرتا حضرت ابن عمر اسے کنکری مارتے تھے۔ تو خود کیوں رفع یدین ترک کریں گے۔ اور ابوبکر بن عیاش کے مقابل اصحابِ ابن عمر میں ربیع، لیث، طاؤس، سالم، نافع، ابوالزبیر، اور محارب بن دثار وغیرہم روایت کرتے ہیں "رأینا ابن عمر یرفع یدیه اذا کبر واذا رفع" تو اصحابِ ابن عمر تو ان سے رفع یدین کی روایت کر رہے ہیں۔ دوسری طرف حاکم کہتے ہیں کہ ابوبکر بن عیاش حفاظ متقنین میں سے ہیں، پھر ان کا حافظہ کمزور ہو گیا، اور انہیں اختلاط ہونے لگا، تو وہ بات روایت کر دی جس میں ان کی مخالفت کی گئی۔ لہٰذا اس ضعیف روایت سے حدیث ابن عمر کے نسخ کا دعویٰ کیسے درست ہوگا؟۔ (ترجمہ ملخصاً)

امام طحاوی نے اصحابِ ابن عمر کی روایت کے بارے میں فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمر کا حضرت طاؤس کی روایت کے مطابق رفع یدین پر عمل اس وقت رہا ہو جب کہ آپ کے

نزدیک اس کا نسخ ثابت نہ ہوا ہو۔ لیکن جب ان کے نزدیک اس کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا تو ترک فرما دیا، جیسا کہ حضرت مجاہد سے مروی ہے۔

امام طحاوی پر فاضل لکھنوی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

اس احتمال کو ذکر کرتے ہوئے مولانا عبدالحی فاضل لکھنوی التعلیق الممجد میں رقم طراز ہیں:

اس طرح حجت قائم نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اس پر کوئی معارضہ کرسکتا ہے کہ ہوسکتا ہے حضرت ابن عمر کے نزدیک لزوم رفع یدین کی حجت ثابت ہونے سے قبل مجاہد کی روایت کے مطابق رفع یدین نہ کرتے ہوں پھر جب لزوم رفع ان کے نزدیک ثابت ہو گیا تو طاؤس کی روایت کے مطابق رفع یدین شروع کر دیا ہو۔ اور احتمالِ نسخ احتمال بلا دلیل ہے۔ اگر کہو کہ دلیل راوی کا مروی کے خلاف عمل ہے، تو یہاں راوی کا مروی کے خلاف عمل بالیقین نہیں، بلکہ ہوسکتا ہے کہ ابن عمر نے بیانِ جواز کے لیے ترک کیا ہو، یا اس لیے ترک کیا ہو کہ سنت لازمہ نہ تھی۔ یا رفع یدین عزیمت تھا تو اس پر عمل کیا، ترک رفع رخصت تھی تو ترک بھی کیا۔ ان کی عبارت یہ ہے:

هذا مما لايقوم به الحجة فان لقائل أن يعارض ويقول يجوز أن يكون فعل ابن عمر ما رواه مجاهد قبل أن تقوم الحجة بلزوم الرفع ثم لما ثبتت عنده التزم الرفع، على أن احتمال النسخ احتمال من غير دليل، فلايسمع، فان قال قائل الدليل هو خلاف الراوى مرويه قلنا لايوجب ذلك النسخ كما مر والثالث يجوز ان يكون تركه لبيانٔ الجواز او لعدم رويته الرفع سنة لازمة فلايقدح ذلک في ثبوت الرفع منه. الى اخره (التعليق الممجد على المؤطا امام محمد ص ۹۳)

اس اشکال کا جواب امام طحاوی کی تفصیلات میں موجود ہے کہ جس احتمال کا ذکر امام طحاوی نے کیا ہے اسی پر تمام روایات کو محمول کرنا چاہیے۔ اور ان اکابر کی طرف وہم اور خطا منسوب نہیں کرنا چاہیے۔ ورنہ اکثر روایات ساقط الاعتبار ہو جائیں گی۔

هكذا ينبغي أن يحمل ما روى عنهم وينفي عنهم الوهم حتى يتحقق ذلک والا سقط اكثر الروايات.

اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت ابن عمر اور حضرت وائل ابن حجر کی روایت میں ہے کہ حضور صلی

اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے ہوئے اور اس سے اٹھتے بھی رفع یدین کرتے تھے۔ جب کہ حضرت ابن مسعود اور حضرت براء بن عازب کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف پہلی تکبیر میں رفع یدین کرتے تھے، پھر نہ کرتے۔ یہ حضرات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ روایت کر رہے ہیں۔ اب اگر پہلی بات مانی جائے تو دوسری روایات ساقط الاعتبار قرار پائیں گی۔ اور دوسری بات مانی جائے تو پہلی روایات ساقط الاعتبار قرار پائیں گی۔ اور اگر ان ساری روایات کو اس پر محمول کیا جائے کہ پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدین فرماتے تھے، پھر آپ نے ترک فرما دیا، تو ساری روایات صحیح اور معتبر قرار پاتی ہیں، اور کوئی ساقط نہیں ہوتی۔ اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں فرمایا "فعل ففعلنا وترک فترکنا"۔ رہا جمع بین الروایتین اور عزیمت و رخصت کا احتمال، یہ اس وقت ممکن تھا جب کہ رفع یدین کی روایت کرنے والے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک کی بھی روایت کرتے، یا ترک کی روایت کرنے والے رفع یدین کی بھی روایت کرتے، دونوں حضرات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بالعزیمت ہی روایت کرتے ہیں۔ ایسی کوئی روایت نہیں ملتی جس میں ذکر ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی رفع یدین کر لیتے تھے، اور کبھی کبھی اسے ترک بھی فرماتے تھے۔ لہٰذا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ "سنت ہے اس لیے کیا، اور واجب نہیں اس لیے ترک کیا"۔ کیونکہ جب آپ نے ترک کیا تو بالکل ترک کر دیا۔ اگر رفع یدین مستقل سنت ہوتی تو اس طرح ترک نہ فرماتے۔

فاضل لکھنوی کے مذکورہ اشکالات کا جواب صدر الشریعہ نے دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

حضرت ابن عمر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین کی روایت کی ہے، پھر خود ہی ترک کیا جیسا کہ مجاہد نے روایت کیا، تو اب کون سی حجت ان کے نزدیک التزام رفع کی قائم ہوئی کہ اس کے بعد انھوں نے رفع کا التزام کیا؟۔ اور احتمالِ نسخ احتمال بلا دلیل نہیں، کیونکہ حضرت ابن عمر تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقوں کی دیوانہ وار پیروی کرتے تھے۔ تو جب آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کرتے دیکھا تھا اسے ترک کیا تو ثابت ہوا کہ ان کے ترک کی دلیل ہے، ورنہ ترک نہ کرتے۔ لہٰذا اس تفصیل سے یہ بات لغو ہوگئی کہ رفع یدین سنت غیر مؤکدہ تھی اس لیے ابن عمر نے کبھی کیا، کبھی ترک کیا۔ کیونکہ ابن عمر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادات کی اتباع کرتے تھے اور ترک نہ کرتے تھے۔ تو یہ گمان کیسے کیا جا سکتا ہے کہ انھوں نے عبادات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو

ایک عمل کرتے دیکھا اور اسے ترک کردیا ہو؟۔

صدر الشریعہ کی عبارت یہ ہے:

اعترض عليه بعضهم بأنه يجوز أن يكون فعل ابن عمر ما رواه مجاهد قبل أن تقوم الحجة بلزوم الرفع ثم لما ثبتت عنده التزم الرفع، على أن احتمال النسخ احتمال من غير دليل، ويجاب عنه بأن ابن عمر رضي الله عنهما روي عنه أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع يديه عند الركوع وعندالرفع منه، ومع ذلك ترك الرفع، كما رواه مجاهد، فأي حجة قامت عنده على لزوم الرفع حتى يقال أنه التزم الرفع بعد ما راه مجاهد، وأما قوله "احتمال النسخ احتمال من غير دليل" فمردود لأن ابن عمر رضي الله عنهما كان يقتفي آثاره صلى الله عليه وسلم، فلما ترك ما راه ثبت أن تركه مستند الى دليل والا لما تركه، وبهذا سقط قول من قال ان الرفع عند ابن عمر سنة غير مؤكدة ففعل مرة وترك أخرى، لأن ابن عمر كان ممن يتبع النبي صلى الله عليه وسلم في عاداته ولايترك منها فكيف يظن به أنه ترك ما راى النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعله في الصلوٰة.(كشف الاستار ثاني ۲۳، ۲۴)

جہاں تک 'ابوبکر بن عیاش' کے ثقہ یا غیر ثقہ ہونے کی بات ہے، اس سلسلے میں صدرالشریعہ نے بڑی تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے:

ابوبکر بن عیاش ثقہ عابد تھے۔ جب بوڑھے ہوئے تو ان کا حافظہ کمزور ہوگیا تھا۔ ۱۹۴ھ میں انتقال ہوا، ان سے مقدمہ مسلم میں بھی روایت موجود ہے۔ تہذیب التہذیب میں ہے کہ ابن مبارک نے ان کا ذکر کیا تو تعریف کی۔ صالح بن احمد نے کہا: صدوق، صالح، صاحب قرآن اور صاحب خبر ہیں۔ عبداللہ بن احمد نے کہا کہ ثقہ ہیں۔ ابن حبان نے انہیں ثقات میں ذکر کیا ہے۔ کوفہ کے مشہور مشائخ سے تھے۔ عاصم بن بہدلہ نے کہا کہ ان کی روایات میں کوئی حرج نہیں، اور مجھے ان کی کوئی روایت منکر نہیں ملی جب کہ ثقہ سے روایت کریں، مگر یہ کہ کسی ضعیف سے روایت کریں۔ شریک کہتے تھے کہ میں نے ابوبکر بن عیاش کو ابواسحٰق کے یہاں مالک کی طرح حکم دیتے اور منع کرتے دیکھا۔ بڑی لمبی عمر ملی، ستر سال تک صائم النہار اور قائم اللیل رہے، ان کے لیے

پچاس سال تک بستر نہ لگا۔ چالیس سال تک اپنا پہلو زمین سے نہ لگایا، وقت وفات جب آپ کی بہن رونے لگیں تو بولے، کیا روتی ہو، اس کمرے کو دیکھو جس میں تمہارے بھائی نے ۱۸ ر ہزار بار قرآن ختم کیا ہے۔ ایک بار اپنے فرشتوں سے کہا کہ تمہارے ساتھ میری صحبت دراز ہوئی، اب تم ہی میرے رب سے میری سفارش کرو۔ (ملخصا کشف الاستار ثانی ۲۲)

حضرت براء بن عازب کی روایت سے استدلال:

حضرت براء بن عازب کی جس روایت سے احناف نے استدلال کیا ہے وہ یہ ہے:

حدثنا محمد بن الصباح البزاز نا شریک عن یزید بن أبي زیاد عن عبدالرحمن بن أبي لیلیٰ عن البراء أن رسول الله صلی الله علیه وسلم کان اذا افتتح الصلوٰة رفع یدیه الی قریب من اذنیه ثم لایعود. (ابو داؤد باب من لم یذکر الرفع عندالرکوع)

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع فرماتے تو اپنے کانوں کے قریب تک ہاتھ اٹھاتے، پھر اس کا اعادہ نہ کرتے۔

اس پر خطابی اور ابوداؤد کا اعتراض یہ ہے کہ اس کی سند میں "شریک" ہیں، ابوداؤد نے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد لکھا کہ دوسری روایت جو شریک عن یزید کی بجائے سفیان عن یزید ہے اس میں "لایعود" نہیں ہے۔ یو ہیں یزید سے اس روایت کو ہشیم، خالد اور ابن ادریس نے بھی روایت کیا ہے، اس میں بھی "لایعود" نہیں ہے۔

اس کے جواب میں علامہ عینی فرماتے ہیں کہ (خطابی اور ابوداؤد کا) یہ کہنا کہ شریک اس قول "لایعود" میں متفرد ہیں، صحیح نہیں۔ کیونکہ ابن عدی نے کامل میں کہا:

رواه هشیم وشریک وجماعة معهما عن یزید باسناده وقالوا فیه "ثم لم یعد"

تو معلوم ہوا کہ شریک متفرد نہیں۔

نیز امام طحاوی نے یہ حدیث عن سفیان عن یزید روایت کی ہے جس میں "لایعود" ہے۔ (طحاوی باب التکبیر للرکوع)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اگر یزید بن ابی زیاد کو اس روایت میں متفرد قرار دیا جائے تو یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے عیسیٰ بن عبدالرحمٰن نے بھی اس کو روایت کیا ہے، جیسا کہ

طحاوی نے تخریج کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ یزید کی متابعت موجود ہے۔ اور خود یزید بن ابی زیاد ثقہ ہیں۔

ابوداؤد کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

ابوداؤد کی روایت کے مطابق سفیان نے کہا کہ یزید بن ابی زیاد نے ''ثم لا یعود'' نہ کہا، اور جب کوفہ آئے تو اس حدیث میں ''ثم لا یعود'' بھی کہا۔

''قال سفیان: قال لنا بالکوفة بعد "ثم لا یعود".

بعض لوگوں نے ابوداؤد کے اس بیان کا صرف پہلا حصہ نقل کیا، دوسرا حصہ چھوڑ دیا۔ حضرت صدر الشریعہ دونوں باتیں درج کر کے فرماتے ہیں:

یہ ہمیں مضر نہیں۔ کیوں کہ راوی کبھی خوش مزاجی کے عالم میں ہوتا ہے تو پوری حدیث بیان کرتا ہے، اور جب خوشگوار موڈ میں نہیں ہوتا تو مختصر (حسب ضرورت) ذکر کرتا ہے۔ تو ذکر نہ کرنے سے زیادتی کی نفی نہیں ہوتی۔ اور یزید بن ابی زیاد ثقہ ہیں جیسا کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے۔ اور ثقہ کی زیادتی بالاتفاق مقبول ہے۔

آپ کے الفاظ یہ ہیں:

وهذا لایضرنا لأن الراوي قد ینشط ویذکر الحدیث بتمامه وقد لا فیذکره باختصاره، فاذا لم یذکر مرة فهو لاینفي الزیادة ، ویزید بن ابی زیاد ثقة صدوق کما ذکره مسلم في صحیحه. (کشف الاستار ثانی ۱۶)

حضرت براء بن عازب کی مذکورہ حدیث ابوداؤد نے ایک دوسری سند سے بھی نقل کی، پھر اس کے بارے میں کہا: یہ صحیح نہیں۔ اس بارے میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

صحت کی نفی دراصل اس سند کی صحت کی نفی ہے جسے ابوداؤد نے ذکر کیا ہے، نیز نفی صحت موجب تضعیف نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ حدیث حسن ہو۔ اور حدیث حسن بھی حجت ہوتی ہے۔ آپ کے الفاظ یہ ہیں:

و أما ما قال أبوداؤد في حدیث وکیع عن ابن أبي لیلیٰ هذا الحدیث لیس بصحیح فهو لاینفي صحة أهل الحدیث بل ینفي صحة هذا الحدیث من هذه الطریقة المخصوصة، وأیضاً نفي الصحة لایوجب تضعیفه، لأنه یحتمل أن

يكون حديثا حسناً و الحديث الحسن ايضاً محتج به. (کشف الاستار ثانی ۱۶)

امام طحاوی کی نظر فقہی اور صدر الشریعہ کی تائید:

امام طحاوی نے رفع یدین کے مسئلہ میں اخبار و آثار سے گفتگو مکمل کرنے کے بعد درایت کے میدان میں قدم رکھا۔ اور قیاس کے ذریعہ بھی ترکِ رفعِ یدین کو ترجیح دی ہے۔ امام طحاوی کی نظر فقہی کا خلاصہ یہ ہے:

علما کا اس بات پر اجماع ہے کہ تکبیر اولیٰ میں رفع یدین ہے۔ اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ دو سجدوں کی درمیانی تکبیر میں رفع یدین نہیں ہے۔ لیکن تکبیر رکوع اور تکبیر نہوض میں رفع یدین ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ ان دونوں تکبیروں کا حکم تکبیر اولیٰ کا ہے، جس میں رفع یدین ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا: ان کا حکم تکبیر سجدتین کا ہے، جس میں رفع یدین نہیں ہے۔ اب ہم غور کریں تو معلوم ہوگا کہ تکبیر اولیٰ اور تکبیر سجدتین کے مابین بہت بڑا فرق ہے۔ تکبیر اولیٰ نماز کا جز اور فرض ہے، جس کے بغیر نماز درست نہیں۔ جب کہ تکبیر سجدتین کا یہ حکم نہیں، بلکہ وہ سنت ہے۔ کوئی دو سجدوں کی درمیانی تکبیر ترک کردے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اب ہم غور کریں تو ٹھیک یہی حکم تکبیر رکوع و تکبیر نہوض کا ہے۔ لہٰذا ان دونوں تکبیروں کو تکبیر اولیٰ کی بجائے تکبیر سجدتین کے ساتھ ملحق کیا جائے گا۔ یعنی جیسے تکبیر سجدتین سنت ہیں اور ان میں رفع یدین نہیں اسی طرح تکبیر رکوع و نہوض بھی سنت ہیں۔ لہٰذا ان میں بھی رفع یدین نہیں۔ رہا تکبیر اولیٰ میں رفع یدین کرنا، تو تکبیر اولیٰ تو فرض ہے۔ تکبیر اولیٰ پر رکوع و نہوض کی تکبیر کو کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے؟۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۳۰)

حافظ ابن حجر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام طحاوی کی اس نظر فقہی پر حافظ ابن حجر عسقلانی نے یہ اعتراض کیا ہے:

یہ عجیب بات ہے کہ امام طحاوی نے نص کے مقابل قیاس پیش کیا ہے۔ حالانکہ نص کے مقابل قیاس معتبر نہیں۔ علاوہ ازیں اس قیاس میں امام طحاوی نے فرمایا کہ سجدتین کی تکبیر میں رفع یدین کے ترک پر اجماع ہے۔ یہ بات درست نہیں۔ ترک رفع پر اجماع نہیں، بلکہ ایک جماعت اس تکبیر پر بھی رفع یدین کی قائل ہے۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ وہم امام طحاوی کے کلام نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ اس لیے کہ امام طحاوی کا مقصد تو یہ ہے کہ جب احادیث میں تعارض ہوتا ہے تو قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت وائل بن حجر، حضرت مالک بن حویرث اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی روایتیں رفع یدین کے اثبات میں ہیں۔ جب کہ حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت علی اور حضرت براء بن عازب کی روایتیں رفع یدین کی نفی کرتی ہیں۔ تو اس تعارض کے حل کے لیے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا، جیسا کہ دو متعارض روایتوں کے درمیان تعارض دفع کرنے کا یہ بھی ایک مسلمہ طریقہ ہے۔ چنانچہ امام طحاوی نے یہی کیا ہے۔ اسے نص کے مقابل قیاس پیش کرنا نہیں کہا جائے گا۔ یا امام طحاوی کا مقصود یہ ہے کہ ''رفع یدین عندالسجود'' دونوں فریق کے نزدیک منسوخ ہے۔ تو ''رفع یدین عندالرکوع'' کو ''منسوخ رفع یدین'' کے ساتھ ملحق کیا جائے یا تکبیر اولیٰ کے رفع یدین کے ساتھ ملحق کیا جائے؟۔ ظاہر ہے کہ اسے منسوخ رفع یدین کے ساتھ ملحق کیا جانا چاہیے۔ اور امام طحاوی نے جس اجماع کا قول کیا ہے اس سے مراد فریقین کا اتفاق ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۳۰)

رکوع میں تطبیق کی بحث

رکوع کرتے وقت دونوں ہاتھ گھٹنوں کے بیچ میں رہیں گے یا گھٹنوں کے اوپر؟ اس مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا جمہور صحابہ کرام سے اختلاف مشہور ہے۔ رکوع میں دونوں ہاتھ ملا کر دونوں رانوں کی بیچ دبا لینے کو ''تطبیق'' کہتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کے بعض اصحاب اس کے قائل ہیں۔ لیکن جمہور ائمہ کرام تطبیق کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور دونوں ہاتھ دونوں گھٹنوں پر اس طرح رکھنے کے قائل ہیں کہ ہاتھوں سے گھٹنے پکڑے رہیں، اور انگلیاں منتشر ہوں۔

اس سلسلے میں امام طحاوی نے اولاً حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت پیش کی ہے۔ جسے حضرت علقمہ اور حضرت اسود بن قیس نے بیان کیا ہے۔

ان دونوں حضرات کا بیان ہے کہ ہم حضرت عبداللہ بن مسعود کے پاس حاضر ہوئے، انھوں نے ہمیں نماز پڑھائی تو ہمیں اپنے داہنے بائیں کھڑا کیا، ہم رکوع میں گئے اور اپنے ہاتھ گھٹنوں پر

رکھے، تو انھوں نے ہمارے ہاتھ پر مارا، اور اپنا دونوں ہاتھ ملا کر اپنی رانوں کے درمیان کرلیا، نماز سے فارغ ہو کر فرمایا: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کرتے تھے۔ (طحاوی شریف باب التطبیق فی الرکوع)

اس کے بعد امام طحاوی نے جمہور ائمہ کرام کی تائید میں متعدد احادیث روایت کی ہیں۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے "امسوا فقد سنت لکم الرکب" یعنی گھٹنے پکڑو، یہی طریقہ تمہارے لیے متعین کیا گیا ہے۔ نیز صحابہ کرام سے یہ روایت بھی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں دنوں ہاتھ دونوں گھٹنوں پر رکھتے تھے۔ "کان اذا رکع وضع یدیه علی رکبتیه"۔ اس مفہوم کی روایتیں امام طحاوی نے حضرت ابو مسعود انصاری، ابوحمید ساعدی، وائل بن حجر، ابو ہریرہ اور حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم سے نقل کی ہیں۔ اور حضرت سعد بن ابی قاص رضی اللہ عنہ کی روایت سے یہ ثابت کیا کہ "تطبیق" کا حکم پہلے تھا، پھر منسوخ ہو گیا۔

اس کے بعد امام طحاوی نے اس مسئلہ میں نظر فقہی پیش کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے رکوع وسجود میں اعضا کو جدا جدا رکھنا منقول ہے۔ پوری امت کا اس پر اجماع ہے۔ تو ہم نے دیکھا کہ اعضا کو جدا جدا رکھنا ملا ہوا رکھنے سے اولیٰ ہے۔ (۱)

اب اختلاف یہ ہوا کہ رکوع میں دونوں ہاتھوں کو ملادیا جائے گا یا یہاں بھی جدا جدا رکھا جائے گا؟۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس اختلافی مسئلہ کو اس اجماعی مسئلہ پر محمول کیا جائے، اور جس طرح نماز کے دیگر ارکان میں اعضا کو جدا جدا رکھنا اولیٰ ہے، اسی طرح رکوع میں بھی دونوں ہاتھوں کو جدا جدا رکھنے کا حکم دیا جائے۔ تا کہ تمام اعضا میں تفریق کا ہی حکم رہے۔ اس سے تطبیق کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

ابن منیر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام طحاوی کے اس نظر فقہی پر ابن منیر نے یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ امام طحاوی نے نماز میں اعضا کی تفریق پر قیاس کیا ہے، یہ قول نماز کی اس حالت کے معارض ہے، جس میں تفریق نہیں

---

(۱) حالت قیام میں دونوں پاؤں ملا کر نہیں، بلکہ جدا جدا ہونا چاہیے، رکوع اور سجود میں بھی دونوں پاؤں الگ الگ رہیں گے، سجود وقعود میں دونوں ہاتھ الگ الگ رہیں گے۔ (ف۔ قادری)

بلکہ اتصال کا حکم ہے۔ مثلاً حالت قیام میں دونوں ہاتھوں کو ملا کر یعنی داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنے کا حکم ہے۔ یہاں تفریق اعضا کا حکم تو نہیں، لہٰذا جب بعض مقامات پر اعضا کے اتصال کا حکم بھی ہے تو امام طحاوی کے قیاس کی بنیاد باقی نہ رہی۔ ہاں، یہ کہا جاسکتا ہے کہ نماز میں جن مقامات پر تفریق اعضا کا حکم ہے وہ ان مقامات سے زائد ہیں جہاں اتصال اعضا کا حکم ہے۔ لہٰذا رکوع میں بھی ''تفریق یدین'' کو ''تطبیق یدین'' پر برتری حاصل ہوگی۔

اس پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

امام طحاوی نے رکوع میں ''تفریق یدین'' کو رکوع وسجود کے اجماعی تفریق اعضا پر قیاس کیا ہے، چنانچہ انھوں نے فرمایا: ''وأجمع المسلمون علی ذلک'' اور حالت قیام میں ''اتصال یدین'' اجماعی نہیں۔ لہٰذا امام طحاوی کے قیاس فقہی پر اس اتصال یدین سے اعتراض کرنا درست نہیں۔ نیز حالت قیام میں خشوع خضوع ہاتھ باندھنے میں ہے، ہاتھ چھوڑنے میں نہیں، اس لیے قیام میں ہاتھ باندھنے کا حکم ہوا۔ رکوع وسجود میں ایسا نہیں کہ ہاتھ ملا کر رکھنے میں خشوع خضوع زائد ہو۔ فتح الباری میں ہے کہ رکوع میں دونوں ہاتھوں کو الگ الگ رکھنے کی حکمت ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک روایت سے واضح ہوتی ہے۔ فرماتی ہیں کہ تطبیق یہود کا طریقہ ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو تطبیق سے اسی لیے منع کیا گیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ یہ تھا کہ جب تک کوئی حکم نازل نہ ہوتا اہل کتاب کی موافقت پسند فرماتے، بالآخر آپ کو اس سے منع کر کے یہود کی مخالفت کا حکم دیا گیا۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۴۷)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بغل شریف کی خصوصیت:

امام طحاوی نے اپنے اس قیاس فقہی کی تائید میں بہت ساری ایسی حدیثیں نقل کر دی ہیں جن میں وارد ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حالت سجدہ میں دونوں ہاتھوں کو خوب جدا جدا رکھتے تھے۔ چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے:

''ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا سجد یری بیاض ابطیہ''

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ فرماتے تو آپ کے بغلوں کی سفیدی نظر آتی۔

اس مفہوم کی روایتیں طحاوی شریف میں حضرت ابن عباس کے علاوہ ام المومنین حضرت

میمونہ، جابر بن عبداللہ، ابوسعید خدری، براء بن عازب، عبداللہ بن بحینہ، عبداللہ بن اقرم کعبی، ابوہریرہ، وغیرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔

صدرالشریعہ علیہ الرحمہ نے ''بیاض ابطیہ'' پر حاشیہ درج فرما کر بڑے معلومات افزا اور ایمان افروز افادات فرمائے ہیں۔ آپ کے افادات کا خلاصہ یہ ہے:

حافظ ابن حجر نے تحریر کیا کہ ''بغلوں کی سفیدی'' سے کیا مراد ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ آپ کے بغل شریف میں بال نہ تھے، اس لیے اس کا رنگ باقی جسم کی طرح گورا تھا۔ بال نہ ہونے کی وجہ میں بھی دو قول ہے، ایک یہ کہ پابندی سے صفائی کی وجہ سے ایسا تھا، جوں ہی بغل میں بال آتے آپ فوراً صاف کر دیتے تھے۔ دوسرا قول یہ کہ آپ کی بغلوں میں بال تھے ہی نہیں۔ دیگر روایتوں میں ''عفرۃ ابطیہ'' ہے (بغلوں کا خاکی رنگ)۔ ''عفرۃ ابطیہ'' اور ''بیاض ابطیہ'' میں کوئی تعارض نہیں۔ اس لیے کہ ''اعفر'' اس خاکی رنگ والے کو کہتے ہیں جس کے گورے پن میں خوب سفیدی نہ ہو۔ اور بغلوں کا حال یہی ہوتا ہے کہ اس کی سفیدی بقیہ جسم کی سفیدی سے کم ہوتی ہے۔

ملا علی قاری نے مرقات شرح مشکوٰۃ میں حافظ ابن حجر سے نقل کیا کہ امام طبرانی وغیرہ نے انھیں احادیث سے استدلال کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بغلوں کی سفیدی آپ کی خصوصیات میں سے ہے۔ قرطبی نے کہا: آپ کی بغلوں میں بالکل بال نہ تھے۔

اس پر حافظ عراقی نے شرح تقریب الاسانید میں اعتراض کیا ہے، فرماتے ہیں:

یہ بات ثابت نہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بغلوں میں بال نہ تھے۔ کسی معتمد کتاب میں بال نہ ہونے کا ذکر نہیں۔ اور خصائص احتمال سے ثابت نہیں ہوتے۔ مذکورہ روایتوں میں بغلوں کی سفیدی کا جو ذکر ہے اس سے لازم نہیں کہ وہاں بال بالکل نہ ہوں۔ اس لیے کہ جب بال کو صاف کر دیا جائے گا تو وہ جلد سفید دکھائی دے گی۔ اگر چہ وہاں بال کے آثار کچھ نہ کچھ باقی رہ جائیں۔ اسی لیے بعض حدیثوں میں بیاض کی جگہ ''عفرۃ'' کا لفظ ہے۔ اور ''عفرۃ'' خالص سفید رنگ کو نہیں کہتے، بلکہ خاکستری رنگ کو کہتے ہیں۔ یہ لفظ اس بات کی دلیل ہے کہ بغلوں کے بال صاف کرنے کے بعد جو اس کے آثار رہ جاتے تھے انھیں کے سبب وہ مقام خاکستری نظر آتے تھے۔ اس لیے کہ اگر وہاں سرے سے بال ہی نہ ہوتے تو اس مقام کو ''اعفر'' نہیں کہا جا سکتا۔ اس

لیے یہ ثابت نہیں کہ آپ کے بغلوں میں بال نہ تھے۔ ہاں! حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہمارا اعتقاد ہے کہ آپ کے بغلوں میں بد بو نہ تھی۔ بلکہ آپ کی بغلیں صاف ستھری اور خوشبودار تھیں، جیسا کہ صحیح حدیث میں وارد ہے۔ بغلوں میں بال ہوں پھر بھی بد بو نہ ہو یہ بہت بڑی خصوصیت ہے۔

اس پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ "اقول" کہہ کر ارشاد فرماتے ہیں:

حافظ عراقی کا یہ کلام تو اس بارے میں تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بغلوں میں بال تھے یا نہیں؟ رہی آپ کے بغلوں کی سفیدی! تو اس میں کوئی کلام نہیں۔ بلکہ یہ تو کثیر احادیث سے ثابت ہے، جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ بلاشبہہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے۔ اس لیے کہ لوگوں کے بغلوں کے رنگ بقیہ جسم کے رنگ سے مختلف اور سیاہی مائل ہوتے ہیں۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بغلوں کا رنگ سفید تھا۔ علامہ عینی نے دلائل النبوۃ کے حوالے سے ابو نعیم کا قول نقل کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بغلوں کی سفیدی علامات نبوت میں سے ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۴۰)

رکوع وسجود کی تسبیح کا بیان

رکوع وسجود میں کیا پڑھا جائے گا؟ رکوع وسجود کی تسبیح ہی پڑھی جائے گی؟ یا دیگر اذکار اور دعائیں بھی کی جاسکتی ہیں؟ اس سلسلے میں امام طحاوی نے متعدد احادیث نقل فرمائی ہیں، جن میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجدے میں دعائیں اور اذکار کرتے تھے۔ ان روایتوں میں ان دعاؤں اور اذکار کو بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سجدے میں یہ اذکار اور عائیں منقول ہیں:

(۱) اللهم لک رکعت وبک آمنت ولک أسلمت أنت ربي خشع لک سمعي وبصري ومخي وعظمي وما استقلت به قدمي لله رب العلمين.

(۲) اللهم أعوذ برضاک من سخطک وأعوذ بعفوک من عقابک وأعوذ بک منک لاأحصي ثناءً عليک انت کما أثنيت علی نفسک.

(۳) سبحانک اللهم وبحمدک استغفرک وأتوب اليک فاغفرلي

وانک انت التواب.

(۴) اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله أوله وآخره علانيته وسره.

(۵) سبوح قدوس رب الملئكة والروح.

یہ تمام روایتیں طحاوی شریف میں موجود ہیں۔

ان احادیث سے استدلال کرتے ہوئے بعض ائمہ مثلاً امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں کہ رکوع وسجود دونوں میں کسی خاص ذکر وتسبیح کی پابندی نہیں، بلکہ کوئی بھی ذکر وتسبیح ودعا کی جاسکتی ہے۔

لیکن احناف اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل بھی اس کے قائل ہیں کہ نمازی کے لیے سنت ہے کہ ''سبحان ربی العظیم'' کم از کم تین بار، زیادہ جتنی بار چاہے کہے، اور سجدے میں ''سبحان ربی الاعلیٰ'' کم از کم تین بار اور زیادہ جتنی بار چاہے کہے۔ اس کی دلیل حضرت عقبہ بن عامر جہنی کی یہ روایت ہے:

لما نزلت "فسبح باسم ربک العظيم" قال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوها في ركوعكم، ولما نزلت "سبح اسم ربک الاعلى" قال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوها في سجودكم. (طحاوي باب ما ينبغي أن يقال في الركوع والسجود)

ترجمہ: جب آیت کریمہ ''فسبح باسم ربک العظیم'' نازل ہوئی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے رکوع میں پڑھو۔ اور جب آیت کریمہ ''سبح اسم ربک الاعلیٰ'' نازل ہوئی تو فرمایا: اسے سجدہ میں پڑھو۔

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ ان آیتوں کے نزول سے پہلے آپ دیگر اذکار ودعائیں پڑھتے تھے، لیکن جب یہ دونوں آیتیں نازل ہوئیں تو آپ نے انھیں رکوع وسجود کے لیے مقرر کردیا۔ چنانچہ حضرت حذیفہ بن یمان فرماتے ہیں کہ میں نے ایک رات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز ادا کی تو آپ نے رکوع میں "سبحان ربي العظيم" اور سجدہ میں ''سبحان ربي الاعلى'' پڑھا۔

اس سے ثابت ہوا کہ حضرت عقبہ بن عامر کی روایت دیگر ماسبق روایتوں کے لیے ناسخ ہے۔

تیسرا فریق اس بات کا قائل ہے کہ رکوع میں رب کی تعظیم پر مشتمل ذکر ہی کیا جائے گا، لیکن سجدہ میں ذکر کے علاوہ دعا بھی کی جاسکتی ہے۔ اس کی دلیل حضرت علی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم کی یہ روایت ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نهيت ان أقرأ وأنا راكع أو ساجد فأما الركوع فعظموا فيه الرب وأما السجود فاجتهدوا فيه الدعاء. (طحاوى شريف باب مذكور)

اس حدیث میں رکوع میں تعظیم کا حکم دیا گیا، اور سجدے میں دعا کا۔ لہٰذا اس سے پہلے کی وہ تمام روایتیں جن میں رکوع وسجود میں کسی بھی ذکر ودعا کی اجازت تھی وہ اس سے منسوخ ہوگئی۔

اس پر امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس فریق سے سوال یہ ہے کہ حدیث رسول **فأما الركوع فعظموا فيه الرب** کو اس سے پہلے کی تمام روایتوں کے لیے ناسخ مانتے ہیں تو یہ بھی تو احتمال ہے کہ یہ حدیث "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيْمِ اور سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى کے نزول سے پہلے کی ہو۔ اس تقدیر پر تو یہ آیت کریمہ ان تمام روایتوں کی ناسخ ہوگی، جیسا کہ حضرت عقبہ بن عامر کی راویت میں گزرا۔ اگر یہ اعتراض کریں کہ یہ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وفات کے قریب کی ہے۔ تو یہی حدیث متاخر ہوئی۔ اس لیے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں ذکر ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بیمار تھے، آپ نے پردہ ہٹا کر لوگوں کو دیکھا کہ لوگ حضرت ابوبکر کی اقتدا میں نماز پڑھ رہے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوا کہ وفات کے قریب کا واقعہ ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ کیا اس حدیث میں ہے؟ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اسی نماز کے بعد وفات فرماگئے تھے۔ یا یہ مرض آپ کا مرضِ وفات ہی تھا۔ ممکن ہے ایسا ہی ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کوئی اور بیماری کا واقعہ ہو۔ جس کے بعد آپ کو صحت ہوگئی ہو۔ اگر یہ مرضِ وفات ہی کا واقعہ ہو تو ایسا بھی تو ہوسکتا ہے کہ آیت کریمہ "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى" اس کے بعد وفات سے پہلے نازل ہوئی ہو۔ (ملخصاً طحاوی باب مذکور)

امام طحاوی کے احتمال پر صدر الشریعہ اشکال پیش کرتے ہیں:

آیت کریمہ "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى" تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے بہت پہلے نازل ہوئی تھی، اس لیے کہ یہ آیت مکہ مکرمہ میں ہجرت سے پہلے نازل ہوئی تھی، جیسا کہ

بخاری شریف میں حضرت براء بن عازب کی روایت میں ہے۔ فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری سے پہلے ہی میں مفصل کی سورتوں میں "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْاَعْلٰی" یاد کر چکا تھا۔ تو جب ہجرت سے پہلے اس آیت کا نزول ثابت ہے تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اس کا نزول اس نماز کے بعد ہوا جس کے بعد آپ کی وفات ہوئی۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۶۳)

سجودِ کثیر افضل ہے یا قیامِ طویل؟

فریق اول نے ایک اور حدیث سے استدلال کیا جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

"أقرب ما یکون العبد الی اللہ عزوجل وھو ساجد فأکثروا الدعاء"

ترجمہ: بندہ اللہ عزوجل سے سب سے زیادہ قریب اس وقت ہوتا ہے جب وہ سجدہ میں ہوتا ہے، لہٰذا دعا کی کثرت کرو۔

اس حدیث کی تشریح میں صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

اسی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے کہ سجدہ قیام سے افضل ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ بعض علما فرماتے ہیں کہ طولِ قیام، کثرتِ رکوع وسجود سے افضل ہے۔ بعض دیگر علما فرماتے ہیں کہ کثرتِ رکوع وسجود، طولِ قیام سے افضل ہے۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ اس سلسلے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے دو حدیثیں مروی ہیں۔ لیکن امام احمد نے اپنا موقف پیش نہیں کیا۔ امام اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں: دن میں کثرتِ رکوع و سجود افضل ہے، اور رات میں طولِ قیام۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت اسحاق بن راہویہ نے ایسا اس لیے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم رات کی نمازوں میں طویل قیام فرماتے۔ لیکن آپ کی دن کی نمازوں میں ایسا طویل قیام مروی نہیں۔

اس کے بعد صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

ہمارے نزدیک طولِ قیام، کثرتِ رکوع وسجود یعنی کثرتِ رکعات سے افضل ہے۔ اس کے دلائل یہ ہیں:

(۱) حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما کی روایت جسے مسلم نے تخریج کیا۔ "افضل الصلوٰۃ طول القنوت"۔ اس میں صراحت ہے کہ نماز میں طویل قیام افضل ہے۔

(۲) دوسری حدیث میں ہے: "أفضل العبادات أحمزها" افضل عبادت وہ ہے جو مشکل ہو۔ اور ظاہر ہے کہ قیام طویل آسان نہیں۔

(۳) قیام کا وظیفہ تلاوتِ قرآن ہے، اور رکوع و سجود کا وظیفہ تسبیح ہے۔ اور تلاوتِ قرآن تسبیح سے افضل ہے۔

(۴) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ "طویل سجدہ" سے زیادہ "طویل قیام" کا اہتمام فرماتے تھے۔ (ملخصا کشف الاستار ثانی ۵۸)

امام طحاوی سے صدر الشریعہ کا اختلاف:

اس باب میں امام طحاوی نے متعدد احادیث پیش کر کے جو محاکمہ کیا ہے اس میں حضرت عقبہ بن عامر کی روایت کو ناسخ قرار دے کر اس سے پہلے کی تمام روایات جن میں رکوع و سجود کے مختلف اذکار کا ذکر ہے انھیں منسوخ قرار دیا ہے۔ لیکن صدر الشریعہ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ اور پوری تفصیل کے ساتھ لکھا کہ رکوع و سجود کے مختلف اذکار کی روایتیں منسوخ نہیں بلکہ نوافل پر محمول ہیں۔ صدر الشریعہ کی بحث کا خلاصہ یہ ہے:

رکوع و سجود کے اذکار کثیر ہیں۔ بعض علما فرماتے ہیں کہ نمازی کو اختیار ہے کہ ان اذکار میں سے جو چاہے اختیار کرے۔ لیکن ہمارے مشائخ حنفیہ فرماتے ہیں کہ فرائض میں "سبحان ربی العظیم" اور "سبحان ربی الاعلیٰ" پر اقتصار کرے، تین بار، یا زائد طاق عدد۔ دیگر اذکار چاہے تو نوافل میں اختیار کرے۔ جیسا کہ صاحب ہدایہ نے ثنا کے بارے میں لکھا ہے۔ دیگر اذکار کی روایتیں یا تو نوافل پر محمول ہیں، یا یہ کہا جائے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیانِ جواز کے لیے کبھی دیگر اذکار بھی کیے۔ رہا نسخ کا قول جسے امام طحاوی نے اختیار کیا ہے تو اسے ثابت کرنا بہت مشکل ہے۔ اولاً: اس لیے کہ ناسخ کے لیے ضروری ہے کہ منسوخ سے متاخر ہو، اور عقبہ بن عامر کی حدیث کا مذکورہ روایات میں سے کسی ایک روایت سے متاخر ہونا ثابت نہیں۔ ثانیاً اس لیے کہ دو قسم کی روایتوں میں ناسخ منسوخ کا قول کرنے کے لیے ان روایتوں کے مابین تعارض ضروری ہے۔ اور رکوع و سجود کے اذکار کی تمام روایتوں کے درمیان کوئی تعارض و تنافی نہیں، تو نسخ کا قول کیسے کیا جاسکتا ہے؟۔ (ملخصا کشف الاستار ثانی ۶۳)

امام طحاوی کی نظر فقہی:

اس مسئلہ میں احادیث و آثار کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد امام طحاوی قیاس شرعی پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

نماز کے مختلف حصوں میں کوئی نہ کوئی ذکر متعین ہے۔ مثلاً تحریمہ کے لیے تکبیر ہے، رکوع و سجود کے لیے بھی تکبیر ہے، قعود سے قیام کی طرف آنے کے لیے بھی تکبیر ہے۔ اور نمازیوں کو اس تکبیر سے تجاوز کرنے کا حق نہیں، کہ ان کی جگہ کوئی اور ذکر کریں۔ اسی طرح قعدہ میں تشہد متعین ہے، تشہد کی جگہ کوئی اور ذکر کرنے کی اجازت نہیں۔ ہاں تشہد سے فارغ ہونے کے بعد نماز کے آخری حصہ میں جو چاہے دعا کرے، اس کا اختیار ہے۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "ثم ليختتر من الدعاء ما أحب" تو جب نماز کے تمام حصوں میں کوئی نہ کوئی متعین ذکر ہے۔ اور رکوع و سجود میں بھی ذکر ہے، اور ہر ذکر متعین ہے، تو قیاس کا تقاضا ہے کہ رکوع و سجود کا ذکر بھی متعین ہو۔ (طحاوی شریف باب مذکور)

نماز کے آخر کی دعا ماثور ہونی چاہیے یا جو چاہے دعا کر سکتا ہے؟

امام طحاوی نے اس نظر فقہی میں اس حدیث کا حوالہ دیا جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: تشہد کے بعد جو چاہو دعا کرو۔

"ثم ليختتر أحدكم بعد ذلك أطيب الكلام أو ما أحب من الكلام".

اس کی تشریح میں صدر الشریعہ یہاں پر احناف و شوافع کی یہ بحث پیش کرتے ہیں کہ نماز کے آخر میں ماثور دعا کرنی ہے یا کوئی بھی دعا کی جا سکتی ہے؟

صدر الشریعہ کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے:

اس حدیث کی تخریج مسلم نے کی، جس کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعود ہیں۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: "ثم يتخير بعد من الدعاء"۔ دوسرے طریق سے ابن مسعود سے یہ الفاظ مروی ہیں: "ثم يتخير من المسئلة ما شاء"۔ تیسری روایت میں ہے: "ثم يتخير بعد من المسئلة ما شاء أو ما أحب"۔ بخاری نے عن شقیق عن عبداللہ روایت کیا، جس کے الفاظ یہ ہیں: "ثم ليتخير من الدعاء أعجبه اليه فيدعو"۔ دوسری سند سے یوں ہے: "ثم ليتخير

من الدعاء ما أحب"۔اور بخاری کتاب الدعوات میں یوں ہے:"**ثم لیتخیر ما یعجبه من الثناء ما شاء**"۔بیہقی میں یوں ہے:"**ثم یدعو لنفسه**"۔

امام نووی فرماتے ہیں:

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ نماز کے آخر میں سلام سے قبل دعا کرنا مستحب ہے۔اور یہ بھی ثابت ہوا کہ دنیا وآخرت کی بھلائی کے لیے جو دعا چاہے کرے،اس کا اختیار ہے۔یہی ہمارا اور جمہور ائمہ کا مذہب ہے۔لیکن امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ صرف وہی دعا کرسکتا ہے جو قرآن وسنت میں وارد ہو۔

علامہ ابن حجر نے فتح الباری میں فرمایا:

حدیث مذکور دلیل ہے کہ نماز میں مصلی کے لیے جائز ہے کہ امور دنیا وآخرت کی جو دعا چاہے کرے۔ابن بطال نے کہا:اس معاملہ میں حضرت ابراہیم نخعی،طاوس اور امام ابوحنیفہ نے اختلاف کیا ہے۔یہ حضرات فرماتے ہیں کہ نماز میں وہی دعا کرسکتا ہے جو قرآن میں موجود ہو۔اور فقہ حنفی کی کتب میں یہ بات مذکور ہے کہ:"نماز میں دعا نہ کرے مگر وہی جو قرآن میں وارد یا حدیث میں ثابت ہو"۔بعض حنفی اس کے لیے"دعائے ماثور"کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔لیکن مذکورہ حدیث حنفیہ کے اس موقف کا رد کرتی ہے۔کیونکہ حدیث شریف میں تو اس کی صراحۃً اجازت ہے کہ جو دعا چاہے کرے۔دعائے ماثور کی قید نہیں۔ہاں،ناجائز امور کی دعا نہیں کرسکتا۔

صدرالشریعہ علامہ عینی،صاحب ہدایہ اور امام ابن ہمام کے حوالے سے اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

علامہ عینی نے فرمایا:فقہ حنفی کی کتب میں ایسا نہیں لکھا ہے جیسا کہ نقل کیا گیا۔بلکہ یہ لکھا ہے کہ نماز میں صرف وہی دعائیں کرسکتا ہے جو ماثور ہوں یا الفاظ قرآن کے مشابہ ہوں۔

لایدعو في الصلوٰة الا من الأدعية المأثورة أو بما شابه ألفاظ القرآن.

اور اس موقف کی تردید خود رد کردینے کے قابل ہے۔اس لیے کہ ان حضرات نے جو عام موقف اختیار کیا ہے کہ نماز میں کوئی بھی دعا کی جاسکتی ہے،اس سے دوسری حدیث کو ترک اور نظر انداز کرنا لازم آتا ہے۔جسے مسلم نے اپنی صحیح میں درج کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:نماز میں کلام ناس میں سے کچھ بھی جائز نہیں۔"**ان صلوتنا هذه لا یصلح فیها**

شئ من كلام الناس "۔(۱)

ہدایہ میں ہے:

"ودعا بما شاء مما يشبه الفاظ القرآن والادعية المأثورة، ولايدعو بما يشبه كلام الناس تحرزاً عن الفساد"

ترجمہ: جودعا چاہے کرے جو الفاظ قرآن کے مشابہ ہوں یا ماثور دعائیں ہوں۔ایسی دعا نہ کرے جو کلام ناس کے مشابہ ہوتا کہ فساد صلاۃ سے بچا رہے۔

امام ابن ہمام نے فتح القدیر میں فرمایا:

" حديث "ان صلوتنا هذه لايصلح فيها شئ من كلام الناس" معارض لعموم "اعجبه ودعا لنفسه بما شاء" في بعض أفراده، فيقدم عليه لأنه مانع وذلك مبيح"

یعنی یہ حدیث کہ "ہماری نماز میں کلام ناس سے کچھ بھی درست نہیں" پہلی حدیث کے عموم کے معارض ہے، جس میں فرمایا گیا: "اپنے لیے جو دعا چاہے کرے" تو بعض وہ دعا جو اپنی پسند کی ہو لیکن کلام ناس کے مشابہ ہو مذکورہ احادیث کی بنا پر درست ہوگی اور مسلم شریف کی حدیث کی بنا پر ممنوع ہوگی۔تو خاص ایسی دعا کے بارے میں مسلم شریف کی روایت کو ترجیح دی جائے گی، اور ایسی دعا ممنوع ہی رہے گی، اس لیے کہ مذکورہ حدیثیں مبیح ہیں اور مسلم کی حدیث مانع، اور مبیح پر مانع کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، اور اسی میں احتیاط ہے۔(ملخصاً کشف الاستار ثانی ٦٦)

قنوتِ فجر کی بحث

وتر کی نماز میں دعائے قنوت پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔لیکن فجر کی نماز میں دعائے قنوت میں اختلاف ہے۔امام ابن سیرین، ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام اسحاق بن راہویہ رضی اللہ عنہم فجر میں دعائے قنوت کے قائل ہیں۔لیکن امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب وتر کے علاوہ کسی نماز میں دعائے قنوت کے قائل نہیں۔

(۱) لہٰذا یہ حدیث پہلی حدیث کی مخصص ہوگی۔اور اس سے پہلی حدیث میں اس قید کا اضافہ کیا جائے گا کہ نماز میں دنیا وآخرت کی جو دعا چاہیں کریں، لیکن وہ دعا کلام ناس کے مشابہ نہ ہو۔اور اس کی صورت یہی ہے کہ یا تو وہ دعا ماثور ہو یا الفاظ قرآن کے مشابہ ہو (ف۔قادری)

اس باب میں امام طحاوی نے ائمہ کرام کے یہی دو قول ذکر کیے۔ تیسرا قول صدر الشریعہ نے فقہائے حنفیہ کا یہ ذکر کیا کہ فجر میں دعائے قنوت صرف آفت و مصیبت کے وقت پڑھ سکتے ہیں۔

اس مسئلے میں صدر الشریعہ کے افادات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے امام طحاوی کی بحث کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے۔ اس لیے اس موضوع پر امام طحاوی کی بحث کا خلاصہ پیش ہے:

امام طحاوی نے اس باب میں بیانِ مذاہب میں دو فریق کا ذکر کیا ہے۔ اور دونوں کی طرف سے پوری اسناد کے ساتھ روایات کا ایک بڑا ذخیرہ جمع کر دیا ہے۔ پہلا فریق (جمہور ائمہ) اس بات کا قائل ہے کہ فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھی جائے گی۔ پھر یہ فریق دو حصوں میں بٹ گیا، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ فجر میں دعائے قنوت رکوع سے پہلے پڑھی جائے گی، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رکوع کے بعد پڑھی جائے گی۔ دوسرا فریق (حنفیہ) اس بات کا قائل ہے کہ فجر میں دعائے قنوت نہیں۔ نہ رکوع سے پہلے نہ رکوع کے بعد۔

فریق اول کی طرف سے امام طحاوی نے حضرت ابو ہریرہ، حضرت عبد اللہ بن عمر، حضرت عبد الرحمٰن بن ابی بکر، حضرت انس بن مالک، حضرت براء بن عازب، خفاف بن ایماء کی روایتیں درج کی ہیں۔

حضرت ابو ہریرہ کی روایت چھ طرق سے مروی ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی۔ ان روایتوں میں سے ایک میں فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھنے کا ذکر ہے۔ دو میں عشا میں، اور بقیہ روایتوں میں کسی نماز کی تخصیص نہیں۔ پہلی روایت یہ ہے:

"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول حين يفرغ من صلوٰة الفجر من القراءة ويكبر ويرفع راسه ويقول سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، يقول وهو قائم اللهم انج الوليد بن الوليد وسلمة بن هشام وعياش بن أبي ربيعة والمستضعفين من المومنين اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم كسني يوسف اللهم العن لحيان ورعلاً وذكوان وعصية عصت الله ورسوله." (طحاوی باب للقنوت فی الفجر)

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر کی قراءت سے فارغ ہوتے، تکبیر کہتے، اور سمع اللہ

لمن حمدہ ربنا لک الحمد کہتے ہوئے سر اٹھاتے، تو کھڑے کھڑے یہ دعا کرتے: اللھم انج الولید بن الولید الخ۔

یوں ہی حضرت عبداللہ بن عمر، خفاف بن ایما، اور حضرت انس بن مالک، سے بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا فجر کی نماز میں رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھنا مروی ہے۔ حضرت براء بن عازب سے فجر و مغرب دونوں میں دعائے قنوت مروی ہے۔ اور حضرت انس بن مالک سے چودہ طرق سے دعائے قنوت مروی ہے۔ مگر بعض میں "قبل رکوع" مروی ہے، اور بعض میں "بعد رکوع"۔ حضرت انس بن مالک کی ایک روایت یہ ہے:

"سئل انس أقنت النبي صلى الله عليه وسلم في صلوٰة الفجر؟ قال نعم، فقيل له: قبل الركوع أو بعده؟ قال: بعد الركوع يسيراً"۔

دوسری روایت یوں ہے:

عن أنس قال انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركعة شهراً، قال: قلت فكيف القنوت؟ قال: قبل الركوع.

یہ تمام روایتیں ذکر کرنے کے بعد امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ائمہ کی ایک جماعت نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ فجر کی نماز میں دعائے قنوت پڑھی جائے گی۔

علامہ عینی نے فرمایا کہ یہ مذہب ابن سیرین، ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، اور امام اسحاق بن راہویہ کا ہے۔ یہ لوگ فجر میں قنوت بعد الرکوع کے قائل ہیں۔

دوسرا فریق جو فجر میں بالکل قنوت کا قائل نہیں ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ حدیث ہے:

"لم يقنت النبي صلى الله عليه وسلم الا شهراً، لم يقنت قبله ولابعده"

اس کا مطلب یہ ہے کہ فجر میں قنوت کا ایک سبب تھا، جب وہ سبب نہ رہا تو قنوت ترک فرمادیا، لہٰذا فجر میں قنوت منسوخ ہوگئی۔

حضرت عبداللہ بن عمر کی یہ روایت بھی اس پر واضح دلیل ہے:

انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلوٰة الصبح حين رفع راسه من الركوع قال ربنا ولک الحمد في الركعة الآخرة ثم قال اللهم العن فلانا

وفلاناً علی ناس من المنافقین، فانزل اللہ : لیس لک من الامر شیٔ أو یتوب علیھم أو یعذبھم فانھم ظالمون.

جس کا حاصل یہ ہوا کہ فجر میں قنوت پڑھی جارہی تھی، لیکن اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ "لیس لک من الامر شیٔ" سے اسے منسوخ فرمادیا۔ اس لیے اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ترک فرمادیا۔ اسی لیے حضرت ابن عمر نے بھی اسے چھوڑ دیا۔ بلکہ آپ فجر میں قنوت پڑھنے والوں پر نکیر فرماتے تھے۔

عہد رسالت میں قنوت فجر کا سبب کیا تھا؟:

روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دو اسباب تھے۔ ایک تو بئر معونہ کا حادثہ، جس میں ستر قراء صحابہ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشن پر بھیجا تھا، مگر بئر معونہ نامی کنویں کے قریب پہنچنے پر قبائل رعل وذکوان نے انھیں گھیر کر بڑی بے دردی سے قتل کردیا۔ اس موقع پر آپ نے ایک ماہ تک دعائے قنوت پڑھی۔ تو آیت کریمہ "لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْئٌ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْھِمْ اَوْ یُعَذِّبَھُمْ" نازل ہوئی اور دعائے قنوت سے روک دیا گیا۔

دوسرا واقعہ یہ تھا کہ مکہ مکرمہ میں کچھ مسلمان قید کرلیے گئے تھے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے دعا فرمائی۔ جب وہ رہا ہوگئے تو قنوت ترک فرمادی۔ چنانچہ ابوہریرہ فرماتے ہیں:

وأصبح ذات یوم ولم یدع لھم، فذکر ت ذلک فقال أو ما تراھم قد قدموا علیٔ.

حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر، حضرت خفاف بن ایماء، حضرت انس بن مالک اور حضرت براء بن عازب وغیرہ جتنے صحابہ سے قنوت فجر مروی ہے، امام طحاوی نے انھیں کی روایتوں سے اس کا منسوخ ہونا ثابت کیا ہے۔ اور بعض روایتوں کی توجیہ کی۔

حضرت براء بن عازب سے فجر ومغرب دونوں میں قنوت مروی ہے۔ اس روایت کو پیش کرکے امام طحاوی نے فرمایا کہ جیسے مغرب کی قنوت فریق اول کے نزدیک منسوخ ہے اسی طرح فجر کی قنوت ہمارے نزدیک منسوخ ہے۔ اور یہ تو ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فجر میں رکوع کے بعد جو قنوت پڑھتے تھے وہ مذکورہ آیت کریمہ کے نزول پر ترک فرمادی۔

اس کے بعد امام طحاوی نے متعدد صحابہ کرام کے آثار ذکر کیے، مثلاً: عبید بن عمیر نے کہا:

صليت خلف عمر صلوٰة الغداة فقنت فيها بعد الركوع.

یہ اثر امام طحاوی نے متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ جن میں سے ایک میں قبل رکوع میں قنوت کا ذکر کیا ہے۔

ابن سیرین سے مروی ہے کہ سعید بن المسیب سے قنوت فجر کے متعلق حضرت ابن عمر کا قول ذکر کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: أما أنه قد قنت مع أبيه ولكنه نسي"۔

لیکن جن صحابہ کرام سے قنوتِ فجر پر عمل ثابت ہے انھیں سے اس کا ترک بھی ثابت ہے۔ چنانچہ اس کے بعد ترک کی روایتیں بھی امام طحاوی نے جمع کر دی ہیں۔ مثلاً:

أن عمر كان لايقنت في الفجر. یا: "صلينا خلف عمر الفجر فلم يقنت"۔ اس مفہوم کا اثر چھ مختلف طرق سے مروی ہے۔

ان دونوں قسم کی روایتوں میں صریح تعارض ہے جس کو ایک تیسری روایت سے دفع کیا، جس میں ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ فجر میں کبھی قنوت پڑھتے، کبھی نہ پڑھتے۔ چنانچہ صحیح سند سے مروی ہے: ''ربما قنت عمر و ربما لم يقنت"۔ امام ابوحنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود روایت کرتے ہیں: ''كان عمر اذا حارب قنت و اذا لم يحارب لم يقنت" اس روایت سے واضح ہوا کہ جب دشمنان اسلام سے جنگ ہوتی تو قنوت پڑھتے، جنگ نہ ہوتی تو قنوت نہ پڑھتے۔ جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قراء بئر معونہ کی شہادت پر قنوت پڑھی اور آیت کریمہ کے نزول پر ترک فرمادی۔ اس کے بعد پھر کسی پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلاکت کی دعا نہ فرمائی۔ تو حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم کے نزدیک آیت کریمہ نے نماز فجر میں دعائے قنوت کو بالکل منسوخ کر دیا۔ لیکن حضرت عمر کے نزدیک اس آیت کریمہ نے حالت جنگ میں قنوت کو منسوخ نہ کیا، غیر حالت جنگ میں منسوخ کر دیا۔ ہاں اس سے اتنا تو ثابت ہوا کہ جو لوگ ہمیشہ قنوت فجر کے قائل ہیں ان کا قول درست نہیں۔

دیگر روایات میں حضرت علی کے بارے میں ہے کہ قنوتِ فجر پر آپ کا عمل تھا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ حضرت علی حالت جنگ میں قنوت فجر پر عمل کرتے تھے، جس قنوتِ فجر کا ذکر حضرت علی کے بارے میں ہے وہ جنگ صفین کے دوران کی بات ہے۔ تو حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کا موقف ایک ہی ہوا۔

یہی حال حضرت عبداللہ بن عباس کا ہے کہ ان سے دو مختلف حالتوں میں قنوتِ فجر پر عمل اور ترک دونوں مروی ہے۔ معلوم ہوا کہ جن صحابہ کرام کا بعد میں قنوتِ فجر پر عمل رہا وہ عارض (آفت ومصیبت) کی وجہ سے تھا۔ اور جب وہ عارض نہ رہا تو انھوں نے قنوت ترک کیا۔

لیکن کچھ صحابہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کبھی بھی قنوت نہ پڑھی۔ مثلاً یہ روایت کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فجر میں دعائے قنوت نہ پڑھتے تھے، صرف وتر میں قنوت پڑھتے تھے۔ یوں ہی حضرت ابوالدرداء، حضرت ابن عمر اور حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم بھی فجر میں قنوت نہ پڑھتے تھے۔ حالانکہ یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ حضرت ابن زبیر حالتِ جنگ میں تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر بن الخطاب وعلی بن ابو طالب وابن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب یہ تھا کہ قنوت حالتِ جنگ میں پڑھنا ہے، اور غیر حالت جنگ میں نہیں پڑھنا ہے۔ ان کے برخلاف حضرت ابوالدرداء وابن عمر وابن زبیر رضی اللہ عنہم کا مذہب یہ تھا کہ عہد رسالت کے بعد اب حالتِ جنگ یا غیر حالتِ جنگ کبھی قنوت نہیں پڑھنا ہے۔

امام طحاوی کی نظر فقہی:

اس کے بعد امام طحاوی نے نظر فقہی کے ذریعہ اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں:

جن نمازوں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے قنوت مروی ہے وہ "فجر" اور "مغرب" ہے۔ سوا ابو ہریرہ کی ایک روایت کے، جس میں انھوں نے "نماز عشا" میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قنوت پڑھنا روایت کیا ہے۔ اس میں بھی احتمال ہے کہ عشا سے مراد عشائے اولیٰ یعنی مغرب ہو۔ لیکن ہمیں کسی کے بارے میں نہیں معلوم کہ کسی نے "ظہر" اور "عصر" میں حالتِ جنگ یا غیر حالتِ جنگ میں قنوت پڑھا ہو۔ تو جب ان دو نمازوں (ظہر وعصر) میں کسی حالت میں قنوت نہیں۔ اور فجر ومغرب وعشا میں غیر حالتِ جنگ میں قنوت نہیں تو ثابت ہوا کہ ان نمازوں میں حالتِ جنگ میں بھی قنوت نہیں۔ ہم نے دیکھا کہ وتر میں اکثر فقہا کے نزدیک ہمیشہ قنوت ہے۔ اور لوگ وتر میں حالت جنگ اور غیر حالتِ جنگ کی تفریق نہیں کرتے۔ بلکہ ہر حال میں قنوت پڑھتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ وتر میں قنوت کسی اور بنیاد پر نہیں،

بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ وتر کی نماز ہے۔تو جب وتر کے علاوہ کسی اور نماز میں نماز کی بنیاد پر قنوت نہیں، تو کسی اور بنیاد پر بھی قنوت نہ ہوگی۔لہٰذا ثابت ہوا کہ فجر میں قنوت نہیں، نہ حالت جنگ میں نہ غیر حالت جنگ میں۔اور یہی قول امام ابوحنیفہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ (ملخصاً طحاوی شریف جلد اول باب القنوت فی الفجر)

امام طحاوی کے ایک قول کی بہترین توجیہ:

امام طحاوی نے نظر فقہی میں جہاں یہ فرمایا کہ نمازِ ظہر وعصر میں کسی حالت میں کسی سے قنوت ثابت نہیں۔اس پر صدر الشریعہ نے متعدد روایتوں سے ظہر وعصر میں دعائے قنوت کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

لیکن بیہقی نے سنن میں اور حاکم نے مستدرک میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا:

" قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهراً متتابعاً في الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح في دبر كل صلوٰة اذا قال سمع الله لمن حمده في الركعة الاخيرة يدعو على حي من بني سليم ، على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وكان أرسل اليهم يدعوهم الى الاسلام فقتلوهم".

عکرمہ نے کہا کہ اسی وقت دعائے قنوت کا آغاز ہوا۔یوں ہی یہ حدیث ابوداؤد نے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔اور مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے:

" كان أبوهريرة يقنت في الظهر والعشاء الآخرة وصلوٰة الصبح".

ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر وعصر میں دعائے قنوت پڑھی ہے، اور حضرت ابوہریرہ نے بھی ظہر میں قنوت پڑھی، تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا؟ کہ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی نے ظہر وعصر میں قنوت پڑھی ہو۔

ہاں مصنف کے قول "لم نعلم عن أحد" کی یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ ظہر وعصر میں پڑھی گئی قنوت صرف ایک ماہ تھی، پھر منسوخ ہوگئی۔اس کے بعد کسی معتبر فقیہ کا یہ مذہب نہیں رہا کہ ظہر وعصر میں قنوت پڑھی جائے گی، نہ حالت جنگ میں نہ غیر حالت جنگ میں۔ (کشف الاستار ثانی ۱۰۸)

حدیثِ ابن مسعود کی سند پر اعتراض اور اس کا جواب:

امام طحاوی نے حضرت ابن مسعود کی روایت نقل کی، جس سے احناف قنوت فجر کے نسخ پر استدلال کرتے ہیں:

حدثنا فهد حدثنا أبوغسان قال ثنا شريک عن أبي حمزة عن ابراهيم عن علقمة عن عبدالله قال لم يقنت النبي صلى الله عليه وسلم الا شهراً لم يقنت قبله ولا بعده.

اس پر قنوتِ فجر کے قائلین کا یہ اعتراض ہے کہ اس حدیث کی سند میں ''ابوحمزہ اعور'' ضعیف ہیں۔ امام طحاوی نے یہ حدیث ایک اور سند سے نقل کی ہے، جس میں ''ابومعشر البراء'' ہیں، جن کی یحیٰ بن معین اور ابوداؤد نے تضعیف کی ہے۔

علامہ عینی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ ابومعشر کو شیخین نے حجت قرار دیا ہے۔ اگر یہ حدیث ''ابومعشر'' کی وجہ سے ضعیف قرار دی جائے تو صحیحین میں بہت کم ایسی حدیثیں بچیں گی جن کی صحت پر اتفاق ہو۔ صحیحین میں بہت ایسی حدیثیں ہیں جن کے کسی راوی کو یحیٰ بن معین یا کسی نے ضعیف کہا ہے۔ لیکن ان کی جرح کو قابل اعتنا نہیں سمجھا گیا، یہی معاملہ یہاں بھی ہے۔

ابوحمزہ اعور نے تو حسن بصری، سعید بن المسیب، شعبی اور ابراہیم نخعی جیسے جلیل القدر تابعین سے روایت کیا ہے، اور خود ابوحمزہ سے سفیان ثوری، حماد بن سلیمان اور منصور بن معتمر نے روایت کیا ہے۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث امام محمد نے ''کتاب الحجج'' میں دوسری سند سے بھی روایت کیا ہے:

"روى أبوحنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن ابراهيم عن علقمة عن عبدالله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهراً واحداً لم ير قبل ذلک ولابعده، وانما قنت في ذلک الشهر يدعو على ناس من المشركين"

اس روایت کی سند میں ''ابومعشر'' یا ''ابوحمزہ اعور'' نہیں۔ لہٰذا سند کے اعتبار سے یہ حدیث بے غبار ہے، کیونکہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں۔ (کشف الاستار ثانی ۹۲)

امام زیلعی پر صدر الشریعہ کا ایراد:

جن روایات سے احناف نے قنوت فجر کے نسخ پر استدلال کیا ہے ان میں ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی بھی ہے، جسے امام طحاوی نے مختلف طرق سے بیان کیا ہے۔ حضرت ابن عمر کے تلامذہ کا بیان ہے کہ آپ نے فجر میں قنوت نہ پڑھی تو پوچھنے پر فرمایا کہ میں نے صحابہ کو فجر میں قنوت پڑھتے نہ دیکھا۔ ابن عمر کے تلمیذ ابو مجلز کی روایت یہ ہے:

"قال صليت خلف ابن عمر الصبح فلم يقنت فقلت آلكبر يمنعك ؟ فقال ما أحفظه عن أحد من أصحابي "

ایک روایت میں ہے کہ فرمایا: "ما رأيت وما علمت " نہ میں نے کسی کو کرتے دیکھا نہ مجھے اس کا علم ہے۔

اس کی تائید میں صدر الشریعہ طبرانی کبیر کی ایک روایت نقل کرتے ہیں، جو بشر بن حرب کی سند سے مروی ہے:

"سمعت ابن عمر يقول أرأيت قيامهم عند فراغ القاري من السورة انها لبدعة، ما فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم".

اس حدیث کو بیہقی نے بھی روایت کیا، اس کے بعد لکھا کہ "بشر بن حرب" ضعیف ہیں۔ اس کے جواب میں علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ایوب سختیانی اور ابن عدی نے بشر بن حرب کو ثقہ قرار دیا ہے۔ یحیٰ بن معین سے مروی ہے کہ بشر بن حرب سیکڑوں یحیٰ سے بہتر ہیں۔

امام زیلعی نے تخریج میں ذکر کیا کہ بدعت سے مراد قنوت قبل الرکوع ہے۔ اس لیے کہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عمر سے کئی طرق سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد رکوع دعائے قنوت پڑھی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابن عمر قنوت قبل الرکوع کا انکار کر رہے ہیں۔ یا ابن عمر بھول گئے۔ اس لیے کہ حضرت ابن سیرین سے مسنداً روایت ہے کہ حضرت سعید بن المسیب سے قنوت کے بارے میں حضرت ابن عمر کا قول ذکر کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: انھوں نے تو خود اپنے والد کے ساتھ دعائے قنوت پڑھی ہے، لیکن اب بھول گئے ہیں۔ یہ بھی روایت ہے کہ حضرت ابن عمر کہا کرتے تھے: ہم بوڑھے ہو گئے، اور بھول گئے، سعید بن المسیب کے پاس جاؤ اور ان سے پوچھو۔

اس پر صدر الشریعہ اقول کہہ کر اپنی تحقیق پیش کرتے ہیں:

پہلی بات تو یہ ہے کہ بدعت سے مراد یہاں قنوت قبل الرکوع نہیں، بلکہ قنوت بعد الرکوع ہے۔ اس لیے کہ قنوت بعد الرکوع جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، اسی میں آیت کریمہ "لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ" نازل ہوئی تو یہ قنوت اس آیت سے منسوخ ہوگئی، لہٰذا اب اس قنوت پر عمل کرنا بدعت ہے۔ جیسا کہ ابو الشعثاء نے حضرت ابن عمر سے روایت کیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں یہ کہنا کہ "بھول گئے" حد درجہ حیرت انگیز ہے۔ اس لیے کہ جسے ایک صحابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر روز کرتے دیکھا ہو اسے کیسے بھول جائیں گے؟۔ بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ نہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دعائے قنوت پڑھتے تھے، نہ صحابہ کرام، نہ خود حضرت ابن عمر۔ یہی مفہوم ہے حضرت ابن عمر کے اس قول کا "ما أحفظه من أصحابي"۔ اس کے بعد میں نے فتح القدیر میں دیکھا، تو ہمیں اپنے اس موقف کی واضح تائید ملی۔ امام ابن ہمام نے فرمایا: اس جیسے امر میں حضرت ابن عمر کی طرف نسیان کی نسبت بہت بعید ہے۔ نسیان کا دعویٰ ایسے امور میں کیا جاسکتا ہے جو سن کر یاد کیے جاتے ہیں، یا ایسے افعال کے بارے میں جو زندگی میں کبھی کبھی کیے جاتے ہیں۔ رہا ایسا فعل جسے کوئی شخص بالارادہ روزانہ فجر میں کر رہا ہو، اور ساتھ میں لوگوں کی بڑی جمعیت بھی اسے ہر صبح کر رہی ہو، پھر دفعۃً کسی صبح کو اسے بالکل بھول گئے ہوں، اور کہنے لگے "ما شهدت ولا علمت" نہ میں نے قنوت پڑھتے دیکھا، نہ مجھے اس کا علم ہے۔ اس وجہ سے انھوں نے ترک کر دیا ہو، حالانکہ انھوں نے فجر میں کسی اور کو قنوت پڑھتے دیکھا، پھر بھی قنوت یاد نہ آئی۔ یہ بات عقل میں نہیں آتی۔

تیسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن عمر کا یہ قول "كبرنا ونسينا ايتوا سعيد بن المسيب فاسئلوه" ہم بوڑھے ہوگئے، بھول گئے، سعید بن المسیب کے پاس جا کر پوچھ لو۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ حضرت ابن عمر اپنی طرف نسیان کی نسبت کر رہے ہیں۔ بلکہ حضرت سعید بن المسیب نے حضرت ابن عمر کی طرف نسیان کی جو نسبت کی اسی کا ردو انکار کر رہے ہیں۔ دراصل یہ استفہام انکاری ہے۔ اس کا معنی یہ ہوا کہ "ہم بوڑھے ہوگئے؟ ہم بھول گئے؟ تب جاؤ، سعید بن المسیب ہی سے پوچھ لو!!! یہ جملہ علی سبیل الانکار ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۹۳)

قنوتِ فجر کے تعلق سے امام طحاوی کا مذہب کتبِ فقہ کے تناظر میں:

امام طحاوی نے اپنی نظر فقہی سے جو یہ نتیجہ نکالا کہ قنوت فجر حالت حرب یا غیر حالت حرب کسی حالت میں نہیں۔ اس پر صدر الشریعہ نے بڑی تفصیل کی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے:

اس مقام پر امام طحاوی کا یہ موقف سامنے آیا، حالانکہ کتب مذہب میں ان کا موقف جا بجا یہ نقل کیا گیا ہے کہ آپ عام حالات میں قنوت فجر کے قائل نہیں، لیکن آفت ومصیبت میں قنوت فجر کے قائل ہیں۔ جیسا کہ غنیۃ، ملتقط، سراج وہاج، الاشباہ والنظائر، فتح اللہ المعین، اور رد المحتار وغیرہ میں ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا یہ موقف آپ کی کسی اور کتاب میں ہوگا۔ اور یہاں طحاوی شریف میں اپنے موقف سے کچھ تنزل جو کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قنوتِ فجر واجب نہیں۔ یہ افادہ حضور مجدد ملت امام احمد رضا قدس سرہ کا ہے۔

امام ابن ہمام نے فتح القدیر میں فرمایا کہ حضرت صدیق اکبر دشمنانِ اسلام کے خلاف جنگوں میں قنوت پڑھتے تھے۔ یوں ہی حضرت علی جنگ صفین کے موقع پر قنوت پڑھتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصیبت کے وقت قنوتِ فجر منسوخ نہیں، بلکہ جاری ہے۔ محدثین کی جماعت اسی کی قائل ہے۔ اور حضرت انس بن مالک کی یہ حدیث "ما زال یقنت حتی فارق الدنیا" اسی پر محمول ہے، یعنی مصائب وآلام کے وقت تا حیات پڑھتے رہے۔ اور خلفائے راشدین کا عمل بھی اسی کا مقتضی ہے۔ کیونکہ انھوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس پر عمل کیا تھا۔ اور صحابہ کرام کے وہ آثار جن میں قنوتِ فجر کی نفی ہے وہ اس کے معارض نہیں۔ اس لیے کہ وہ آثار نمازِ فجر میں قنوت کے سنتِ راتبہ ہونے کی نفی کر رہے ہیں۔ تو نوازل میں قنوتِ فجر کا مسئلہ مجتہد فیہ رہا۔ اس لیے کہ کسی حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول نہیں کہ آج کے بعد کسی نازلہ میں قنوت نہیں۔ بلکہ صرف عدم فعل منقول ہے۔ تو غور وفکر کی یہ راہ سامنے آگئی کہ ہوسکتا ہے عدم قنوت عدم نازلہ کی بنا پر ہو۔ اگر یہ درست ہو تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ قنوتِ فجر کی مشروعیت نازلہ کی صورت میں جاری ومستمر ہے۔ اس کی دلیل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد متعدد صحابہ کرام کا نازلہ کی صورت میں قنوت کا اہتمام ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے کہ قنوت کی مشروعیت منسوخ ہو، اور سبب ترک عدمِ نازلہ نہیں، بلکہ آیت کریمہ کا نزول ہو۔ یعنی قنوتِ فجر کا

سلسلہ جاری رہا حتی کہ اللہ تعالیٰ نے ''لَیْسَ لَکَ مِنَ الْأَمْرِ شَیْءٌ'' نازل فرما کر اسے منسوخ فرما دیا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

شرنبلالی اور علامہ شامی کے قول پر حموی کے قول کی ترجیح:

درمختار میں ہے:

وتر کے علاوہ کسی نماز میں قنوت نہیں۔ مگر مصیبت کے وقت امام ''جہری نمازوں'' میں قنوت پڑھے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ''تمام نمازوں'' میں قنوت پڑھے گا۔

اس کی تشریح میں علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

اسی کے موافق البحر الرائق اور شرنبلالیہ نے یہ نقل کیا: ''**وان نزل بالمسلمين نازلة قنت الامام في صلوة الجهر**'' یہی قول امام سفیان ثوری اور امام احمد بن حنبل کا ہے۔ ایسا ہی بنایہ سے منقول ہے۔ لیکن الاشباہ والنظائر میں ہے: ''**قنت في صلوة الفجر**''۔ اسی کی تائید میں شرح منیۃ المصلی میں ہے کہ: قنوت کی مشروعیت نوازل میں مستمر ہے۔ اور اسی پر محمول کیا جائے گا صحابہ کرام کا عمل جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد قنوت پڑھتے تھے۔ یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی جمہور کا مذہب ہے۔ ایسا ہی امام ابو جعفر طحاوی نے فرمایا کہ: ''**انه لا يقنت عندنا في صلوة الفجر من غير بلية، فان وقعت فتنة أو بلية فلا باس به**'' امام طحاوی کا یہ قول صاف بتا رہا ہے کہ قنوتِ نوازل ہمارے نزدیک ''فجر'' کے ساتھ خاص ہے۔ دیگر جہری یا سری نمازوں میں نہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ جو لوگ قنوتِ فجر کو منسوخ کہتے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ عمومِ حکم منسوخ ہے، نہ کہ اصلِ قنوت منسوخ ہے۔ اور قنوت کے لیے امام کی جو قید لگائی گئی اس سے معلوم ہوا کہ منفرد قنوت نہیں پڑھے گا۔

لیکن اب بھی دو مسئلے رہ جاتے ہیں۔ اول: اِس صورت میں مقتدی قنوت پڑھے گا یا خاموش رہے گا؟ دوم: یہ قنوت رکوع سے پہلے پڑھیں گے یا رکوع کے بعد؟ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ مجھے کہیں نہ ملا۔ میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ مقتدی بھی امام کی متابعت میں قنوت پڑھے گا۔ ہاں جہری نماز میں صرف ''آمین، آمین'' کہے گا۔ اور میرے نزدیک یہ قنوت ''رکوع کے بعد'' ہے، رکوع سے پہلے نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعی نے جس حدیث سے قنوتِ فجر پر استدلال

کیا ہے اس میں تصریح ہے کہ قنوت رکوع کے بعد ہے۔ اور اس حدیث کو ہمارے علما نے قنوتِ نازلہ پر محمول کیا ہے۔ پھر میں نے دیکھا کہ شرنبلالی نے مراقی الفلاح میں صاف لکھا کہ قنوتِ نازلہ رکوع کے بعد ہے۔ حموی نے "قبلِ رکوع" ہونے کو ظاہر قرار دیا۔ لیکن ظاہر تر وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ (ردالمحتار ۲/۴۹۹)

اس پر صدرالشریعہ ارشاد فرماتے ہیں:

أقول: قنوتِ فجر کے بارے میں احادیث مختلف ہیں۔ بعض میں "قبلِ رکوع" اور بعض میں "بعدِ رکوع" کا ذکر ہے۔ یوں ہی صحابہ کرام کا عمل بھی مختلف ہے۔ بعض صحابہ نے "قبلِ رکوع" قنوت پڑھی، بعض نے "بعدِ رکوع"۔ ہمارے علما نے ان تمام احادیث کو اور عمل صحابہ کو قنوتِ نازلہ پر محمول کیا ہے۔ لہٰذا جب "قبلِ رکوع" اور "بعدِ رکوع" دونوں روایتیں ہیں تو کیسے متعین ہو جائے گا کہ قنوت نازلہ بعد رکوع ہے؟۔ ہاں حموی نے جسے ظاہر قرار دیا ہے اگر قنوتِ وتر پر قیاس کیا جائے تو حقیقت میں وہی ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (کشف الاستار ثانی ۱۱۰)

قنوتِ فجر کے تعلق سے صدرالشریعہ کی کامل تحقیق:

اس موضوع پر صدرالشریعہ کا ایک مستقل رسالہ ہے جس کا نام ہے "التحقیق الکامل فی حکم قنوت النوازل"۔ موضوع کی مناسبت سے بہتر ہے کہ اس رسالے سے استفادہ کر کے صدرالشریعہ کے کچھ علمی افادات پیش کیے جائیں۔

اس رسالے میں قنوت کے تعلق سے مختلف گوشوں پر تفصیلی نظر ڈالی گئی ہے۔ کچھ اہم تفصیلات کا خلاصہ ہم درج کرتے ہیں۔

صدرالشریعہ فرماتے ہیں:

قنوتِ فجر کے متعلق ائمہ حنفیہ کے دو قول ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ قنوتِ فجر کی حدیث منسوخ ہے۔ جیسا کہ بدائع، ہدایہ اور فتاویٰ قاضی خاں وغیرہ میں ہے۔ بلکہ اکثر کتبِ متون میں یہی فرمایا: "ولایقنت في غیره" اس میں نازلہ وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی۔

دوسرا قول اکثر شارحین کی عبارت سے ظاہر ہے، وہ یہ کہ قنوت فجر نازلہ کے لیے تھا، اور اس کا ترک بر بنائے رفعِ علت تھا۔ لہٰذا جب پھر کبھی نازلہ ہو تو قنوت پڑھا جائے گا۔ بلکہ خلفائے

راشدین ودیگر صحابہ کرام سے بھی فجر میں نازلہ کی صورت میں قنوت ثابت ہے۔لہٰذا جس روایت میں یہ ہے کہ "پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک کردیا" یا ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ترک کی تصریح ہے، اس سے مراد قنوت فجر کا منسوخ ہونا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ جس مصیبت شدیدہ کی صورت میں پڑھا جب وہ مصیبت جاتی رہی تو چھوڑ دیا۔

حنفیہ کے دونوں قول میں یہ تطبیق دی جاتی ہے کہ قنوتِ فجر نازلہ کی صورت میں مشروع ہے، اور جو لوگ نسخ کے قائل ہیں ان کی مراد قنوتِ فجر کی مداومت کا نسخ ہے، یعنی نازلہ نہ ہونے کی صورت میں قنوت فجر منسوخ ہے۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ نازلہ کی صورت میں قنوتِ فجر قبل رکوع ہے یا بعد رکوع؟ احادیث سے یہی ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز میں قنوت پڑھا، مگر اس قنوت کا بعد الرکوع ہونا صرف ایک مہینہ تک رہا۔ حضرت انس کی بہت سی روایتوں سے جہاں یہ ثابت ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت فجر پڑھا وہیں یہ بھی ثابت ہے کہ قنوت قبل الرکوع ہے، بعد الرکوع صرف ایک مہینہ رہا۔ اس کے بعد ترک فرمادیا۔ اور جب حنفیہ اس قنوتِ فجر کو قنوتِ نازلہ پر محمول کرتے ہیں تو اس سے یہی ثابت ہوگا کہ نازلہ کی صورت میں بھی قنوت قبل الرکوع پڑھا جائے گا۔ علامہ سید احمد طحطاوی حاشیہ درمختار میں امام طحاوی کا قول نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"ظاهره أنه لو قنت في الفجر لبلية أنه يقنت قبل الركوع".

اور یہی قنوت قبل الرکوع من حیث الدلیل ظاہر اور قوی معلوم ہوتا ہے۔ درمختار میں فرمایا:

"قلت وقد ورد فعله قبله وبه قال الامام مالک، وبعده وبه قال الامام الشافعي فمقتضى النظر التخيير"

یعنی حدیث میں قنوت قبل الرکوع وارد ہے جس کے قائل امام مالک ہیں، اور بعد الرکوع بھی وارد ہے جس کے قائل امام شافعی ہیں، تو نظر کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اختیار دیا جائے۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اقول: بلاشبہ بعد الرکوع بھی قنوت وارد ہوا، مگر وہ ایک مہینہ سے زیادہ متجاوز نہ ہوا، جیسا کہ حضرت ابن مسعود اور انس رضی اللہ عنہما کے ارشادات سے ثابت ہے۔ اور باوجود اس تصریح کے حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قنوتِ فجر کا بیان فرمانا اور اس کا قبل الرکوع ہونا اس امر کو

واضح کرتا ہے کہ نازلہ کی صورت میں بھی قنوت بعد الرکوع نہیں۔ رہا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بعد الرکوع کا قول کرنا، تو وہ مطلقاً ہے، نازلہ ہو یا غیر نازلہ، فجر ہو یا وتر، سب میں وہ بعد الرکوع کے قائل ہیں۔ اگر ان کا یہ قول موجب تخییر ہو تو قنوت وتر میں بھی حنفیہ کو تخییر چاہیے، کہ چاہیں تو قبل رکوع پڑھیں یا بعد رکوع۔ یہ اختلاف ائمہ اگر اختیار کا سبب بن جایا کرے تو صرف قنوتِ نازلہ ہی کی کیا تخصیص! بکثرت مسائل وہ ہیں جن میں مجتہدین کے مابین اختلاف ہے۔ پھر تو ان سب میں یہی تخییر کا قول کر دیا جائے۔ اور اس کو مقتضائے نظر بتا کر ترجیح کا دروازہ بند کر دیا جائے۔

اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ردالمحتار و حاشیہ بحر الرائق میں قنوت بعد الرکوع ہونے کو ظاہر تر بتایا۔ ردالمحتار کی عبارت یہ ہے:

"هل القنوت هذا قبل الركوع أو بعده؟ لم أره، والذي يظهر لي أن المقتدي يتابع امامه الا اذا جهر فيومن، وأنه يقنت بعد الركوع لا قبله، بدليل ان ما استدل به الشافعي على قنوت الفجر، وفيه التصريح بالقنوت بعد الركوع حمله علمائنا على القنوت للنازلة، ثم رواية الشرنبلالي في مراقي الفلاح صرح بأنه بعده واستظهر الحموي أنه قبله والأظهر ماقلناه".

علامہ شامی کا یہ فرمانا کہ "شافعیہ نے جن حدیثوں سے استدلال کیا ہے ان کو ہمارے علما نے نازلہ پر حمل کیا، اس سے قنوت نازلہ کا بعد الرکوع ہونا ظاہر تر معلوم ہوتا ہے" یہ قول محل نظر ہے۔ کیونکہ ہمارے علما نے قنوت کے قبل الرکوع ہونے پر احادیث سے استدلال کیا۔ اور شافعیہ کے استدلال کی جو حدیثیں تھیں ان کے متعلق یہ فرمایا کہ یہ صرف ایک مہینے تک کے لیے ہوا۔ اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک فرما دیا۔ امام ابن ہمام نے فتح القدیر میں اور امام ملک العلما کاسانی نے بدائع الصنائع میں "قنوت بعد الرکوع" کا انکار فرمایا، اور "قنوت قبل الرکوع" کو ثابت کیا۔ اور اس کو نازلہ کے ساتھ خاص نہیں رکھا، ہاں ہمارے علما نے قنوت فی الفجر کی اجازت کو ضرور نازلہ پر محمول کیا ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ احادیث میں جو قنوتِ فجر کا ذکر آیا ہے اس سے مراد "قنوتِ نازلہ فی الفجر" ہے۔ نہ یہ کہ "بعد الرکوع" ہونا بھی نازلہ کی صورت میں ہے۔ بلکہ ہمارے علما کے نزدیک قومہ یعنی رکوع سے کھڑے ہونے کے بعد قنوت کا محل ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص وتر میں بغیر قنوت پڑھے رکوع میں چلا جائے تو اس کے لیے درست نہیں کہ رکوع

سے اٹھنے کے بعد قومہ میں قنوت پڑھے۔ اس کے ذمہ سے قنوت ساقط ہوگیا۔ اور اگر رکوع سے اٹھنے کے بعد اس نے قنوت پڑھ ہی لیا جیسا کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے غیر روایت الاصول میں مروی ہے۔ تو ان کے نزدیک وہ رکوع معتبر نہیں۔ قنوت پڑھنے کے بعد پھر رکوع کرنا ہوگا۔

درمختار میں ہے:

"ولو نسيه الى القنوت ثم تذكره في الركوع لايقنت فيه لفوات محله ولايعود الى القيام على الأصح لأن فيه رفض الفرض للواجب".

درمختار کا یہ لفظ "لفوات محلہ" صاف بتارہا ہے کہ محل قنوت قیام ہے، نہ کہ قومہ۔ اگر قومہ بھی محل قنوت ہوتا تو رکوع میں چلے جانے سے محل کا فوت ہونا لازم نہ آتا۔ قیام ہی محل قنوت ہے اس کو امام ابن ہمام نے فتح القدیر میں نہایت واضح دلائل سے ثابت فرمایا۔ نیز اگر حنفی نے شافعی امام کے پیچھے نماز فجر میں اقتدا کی، اور امام نے رکوع کے بعد اپنے مذہب کے مطابق قنوت پڑھا تو اس حنفی پر امام کی متابعت میں قنوت پڑھنا نہیں۔ رہا یہ کہ حنفی مقتدی خاموش کھڑا رہے یا بیٹھ جائے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ ہاتھ چھوڑ کر خاموش کھڑا رہے۔ بکثرت کتب میں یہ مسئلہ مذکور ہے۔ اور اس موقع پر کسی کتاب میں یہ نہیں فرمایا کہ اگر نازلہ کا زمانہ ہو تو یہ حنفی مقتدی بھی امام کے پیچھے قنوت نازلہ پڑھے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اگر یہ قنوت نازلہ بعد الرکوع ہوتا جس کو علامہ شامی نے "اظہر" بتایا، یا اس میں اختیار ہوتا جیسا کہ علامہ سید احمد طحطاوی نے ذکر فرمایا تو ضرور اس موقع پر علما تصریح فرماتے، اور اس مقام پر اس مسئلہ کو علی الاطلاق نہ بیان کرتے۔

علامہ شامی کا یہ فرمانا کہ: "قنوتِ فجر میں جو حدیثیں وارد ہوئیں ان کو ہمارے علمانے نوازل پر محمول کیا ہے، اور نوازل کی حدیثوں میں "قنوت بعد الرکوع" آیا ہے"۔ علامہ شامی کا یہ قول علی الاطلاق صحیح نہیں۔ قنوتِ نازلہ کی بعض حدیثیں وہ ہیں جن میں قنوت کا قبل رکوع ہونا مذکور ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ بھی قنوت فجر کی حدیث کے راوی ہیں، اور وہ رکوع کے بعد زیادہ سے زیادہ ایک ماہ قنوت پڑھنا بیان کرتے ہیں، پھر اس کا ترک فرمانا ذکر کرتے ہیں۔ بلکہ انھیں کی ایک روایت میں ایک ماہ کے سوا "قنوت قبل رکوع" کا بیان ہے۔ اس قنوت کو بھی ہمارے علمانے نازلہ ہی پر محمول کیا ہے۔ امام ابوجعفر طحاوی عبدالرحمٰن بن ابزی سے روایت کرتے ہیں:

"ان عمر قنت في صلوٰة الغداة قبل الركوع بالسورتين"

نیز طارق ابن شہاب سے روایت کرتے ہیں:

"قال صليت خلف عمر صلوٰة الصبح فلما فرغ من القراء ة في الركعة الثانية كبّر ثم قنت ثم كبّر فركع"

اور حضرت عمر کا یہ قنوت 'نازلہ ہی کی صورت میں تھا۔ نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے:

" انه كان يقنت في صلوٰة الصبح قبل الركوع".

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا بھی یہ قنوت جنگ ہی کی وجہ سے تھا۔ لہٰذا جب ہمارا مذہب "قنوت قبل الرکوع" کا ہے تو نازلہ کی صورت میں نماز فجر میں اگر یہ قنوت پڑھا جائے تو اس کو قبل الرکوع ہی ہونا چاہیے۔ (ملخصاً التحقیق الکامل فی قنوت النوازل ۲۰۴ تا ۲۱۰)

عہدِ رسالت میں قنوت بعد الرکوع کی مدت:

صحیح بخاری میں ایوب سختیانی نے محمد بن سیرین سے روایت کی:

سئل أنس بن مالک أقنت النبي صلى الله عليه وسلم في الصبح؟ قال : نعم، فقيل : أو قنت قبل الركوع ؟ قال بعد الركوع يسيراً.

اس حدیث کو مسلم نے اپنی صحیح میں اور نسائی نے سنن میں روایت کیا۔ بعض شراح نے "یسیراً" کا یہ معنی بیان کیا کہ رکوع سے "تھوڑی دیر بعد" یعنی اعتدال تام کے بعد۔ اور بعض نے یہ معنی بیان کیا کہ "کچھ دنوں تک" قنوت پڑھا ہے۔ عمدۃ القاری میں ہے:

قال الكرماني أى زماناً يسيراً اى قليلاً وهو بعدالاعتدال التام، وقال الطرقي أراد يسيراً من الزمان لايسيراً من ا لقنوت لأن أدنى القيام يسمّى قنوتاً فاستحال أن يوصف بالحقارة.

مگر صحیح یہ ہے کہ یہ قنوت پڑھنا بعد الرکوع صرف چند دنوں تھا۔ جیسا کہ دوسری سند سے اسی حدیث میں "یسیراً" کی جگہ "شہراً" کا لفظ ہے۔ یعنی قنوت بعد الرکوع صرف ایک مہینہ تھا۔ چنانچہ یہ روایت دوسرے مقام پر بخاری شریف میں یوں ہے:

" قال سألت انس بن مالک عن القنوت فقال: قد كان القنوت، قلت: قبل الركوع أو بعده؟ قال : قبله قال: فان فلاناً أخبرني عنک أنک قلت بعد

الركوع؟ قال: كذب، انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهراً، أراد كان بعث قوماً يقال لهم القراء زهاء سبعين رجلاً الى قوم من المشركين دون أولئك وكان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد فقنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهراً يدعو عليهم". (بخاری۱۳۶)

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی ان دونوں روایتوں میں "یسیراً" کی جگہ "شهراً" کا لفظ ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ پہلی حدیث میں "یسیراً" کا یہی مطلب ہے کہ نمازِ فجر میں رکوع کے بعد قنوت پڑھنا "کچھ دنوں" ہوا۔ نہ یہ کہ رکوع کے "کچھ بعد" یا "تھوڑی دیر تک" قنوت پڑھنا تھا۔ الاحادیث یفسر بعضها بعضاً ۔جب اس معنی کی تصریح خود دوسری حدیثوں سے ہو رہی ہے تو دوسرے معنوں کی طرف عدول کرنے کی کچھ حاجت نہیں۔

ایک احتمال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اس روایت میں بھی "شهراً" ہی رہا ہو، مگر نساخ کی تصحیف سے "یسیراً" ہو گیا۔ اور کتابت میں اس قسم کی تصحیفات کا ہو جانا کچھ مستبعد نہیں۔ مگر اس قول کی بھی ہمیں حاجت نہیں، روایت بالمعنی کا دروازہ بہت وسیع ہے۔ کسی نے "شهراً" کہا کسی نے "یسیراً" کہا۔ بلکہ بعض روایتوں میں "عشرین یوماً" اور بعض میں "ثلاثین صباحاً" وارد ہوا۔ ایک روایت قتادۃ عن انس یوں ہے:

قبیلہ رعل و ذکوان، عصیہ اور بنولحیان نے اپنے دشمنوں پر غلبہ پانے کے لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مدد مانگی تھی۔ آپ نے ان کی مدد کے لیے ستر انصار صحابہ کو بھیجا جن کو ہم لوگ اپنے زمانے میں "قراء" کہتے تھے۔ وہ لوگ دن میں جنگل سے لکڑیاں کاٹ کر لاتے تھے اور رات میں نماز پڑھتے تھے۔ جب وہ بیر معونہ پہنچے تو اُن کفار نے عہد شکنی کی، اور انھیں قتل کر دیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جب خبر پہنچی تو (سخت رنجیدہ ہوئے اور) ایک مہینے تک صبح کی نماز میں قنوت پڑھا، جس میں عرب کے چند قبائل رعل، ذکوان، عصیہ اور بنولحیان کی ہلاکت کی دعا فرماتے۔ اور اسحٰق عن انس جو روایت ہے اس میں "ثلاثین صباحاً" کا لفظ ہے۔ بالجملہ صحیح بخاری میں یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے کثیر طرق سے مروی ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ قنوتِ فجر بعد الرکوع حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف چند دنوں تک پڑھا، جن کی مقدار زیادہ سے زیادہ تیس دن ہے، لہٰذا جس روایت میں "یسیراً" واقع ہوا وہ یا تو تصحیف نساخ ہے یا روایت بالمعنی ہے۔ بہر حال کرمانی

کا یہ قول ساقط ہو گیا کہ "رکوع کے کچھ بعد یعنی اعتدال تام کے بعد قنوت پڑھا"۔ جس سے شاید وہ اپنے اس مذہب کی تائید کرنا چاہتے ہیں کہ یہ قنوت بعد الرکوع منسوخ نہیں، بلکہ اب بھی پڑھا جائے گا۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں رکوع کے بعد ایک ماہ تک قنوت پڑھا، سمع اللہ لمن حمدہ کہنے کے بعد اپنے قنوت میں یوں دعا کرتے رہے: اے اللہ! ولید بن ولید اور سلمہ بن ہشام اور عیاش بن ربیعہ اور کمزور مسلمانوں کو نجات دے۔ اے اللہ! مضر پر اپنی پکڑ سخت کر، اور ان پر قحط سالی مسلط کر دے جیسا کہ یوسف علیہ السلام کے زمانے میں قحط سالی ہوئی۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ بعد میں دعا کرنا ترک فرما دیا، میں نے پوچھا تو کسی نے جواب میں کہا: تم نہیں دیکھتے کہ وہ لوگ جن کے لیے دعا کرتے تھے آ گئے۔

(مترجما مسلم شریف جلد اول صفحہ ۲۳۷)

ائمہ مجتہدین قنوت کے بارے میں مختلف ہیں۔ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ ہمیشہ نمازِ فجر میں قنوت پڑھا جائے گا، یہاں تک کہ شافعیہ اس کے ترک پر سجدۂ سہو کے قائل ہیں۔ امام نووی نے شرح مسلم میں فرمایا: فجر میں قنوت پڑھنا ابن سیرین و ابن ابی لیلیٰ و امام شافعی و امام احمد و اسحاق کا مذہب ہے۔ یہ لوگ رکوع کے بعد قنوت کے قائل ہیں۔ لیکن بہت سے صحابہ کرام و ائمہ مجتہدین قنوتِ فجر کے قائل نہیں۔ امام اعظم ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین کا یہی مذہب ہے۔

حدیثِ قنوت کے راویوں میں صرف حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ ہیں جو قنوتِ فجر کے قائل ہیں۔ لہٰذا ان کو قنوت کے منسوخ ہونے کا یا تو علم ہی نہ ہوا، اس لیے وہ اس پر مداومت فرماتے تھے۔ یا یہ کہا جائے کہ حضرت ابو ہریرہ کا یہ قنوت قنوتِ معروف نہ تھا جو بعد الرکوع کیا جاتا ہے، بلکہ وہ کسی قوم کے لیے نجات یا ہلاکت کی دعا کرتا تھا۔ جیسا کہ ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا:

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایقنت فی صلوٰۃ الفجر الا ان یدعو لقوم أو علی قوم"

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے مگر جب کہ کسی قوم کے حق میں یا خلاف دعا کرنا ہوتا۔ (التحقیق الکامل فی قنوت النوازل صفحہ ۲۱۱ تا ۲۲۱)

صدر الشریعہ نے اپنے اس رسالہ میں اس کے علاوہ کتب صحاح وسنن سے قنوت کے تعلق سے بہت حدیثیں ذکر کی ہیں۔اور متعدد صحابۂ کرام کے آثار ذکر کیے ہیں۔جن میں چند وہ بحثیں بھی ذکر فرمائیں جن کا ذکر ہم نے کشف الاستار کے حوالے سے گزشتہ صفحات میں کیا ہے۔

نماز میں قعدہ کی کیفیت کا بیان

طحاوی شریف میں ''باب صفة الجلوس في الصلوٰة كيف هو؟ میں قعدہ کی کیفیت کے بارے میں تحقیق پیش کی گئی ہے۔احادیث میں جلوس کی دو کیفیت منقول ہے۔ایک: تورک، دوسری: افتراش۔تورک کا مطلب ہے داہنا پاؤں کھڑا رکھا جائے، بایاں پاؤں بچھا دیا جائے، اور سرین کے بل زمین پر بیٹھا جائے۔اور افتراش کا مطلب ہے داہنا پاؤں کھڑا رکھا جائے اور بائیں پاؤں کو بچھا کر اسی پر بیٹھا جائے۔

امام طحاوی نے اس باب میں ائمہ کرام کے تین مذاہب بیان کیے ہیں۔امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ قعدہ اولی و قعدۂ اخیرہ دونوں میں ''تورک'' کیا جائے۔امام شافعی قعدۂ اولی میں 'افتراش' اور قعدۂ اخیرہ میں ''تورک'' کے قائل ہیں۔اور احناف دونوں قعدوں میں 'افتراش' کے قائل ہیں۔

فریق اول کی دلیل حضرت یحییٰ بن سعید قطان کی یہ روایت ہے کہ لوگوں کو قاسم بن محمد نے قعدہ کر کے دکھایا:

فنصب رجله اليمنىٰ وثنى رجله اليسرىٰ وجلس على وركه ولم يجلس على قدميه.

ترجمہ: داہنے پاؤں کو کھڑا کیا اور بائیں پاؤں کو موڑ دیا اور اپنی سرین پر بیٹھے، قدموں پر نہ بیٹھے۔

پھر فرمایا کہ مجھے عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر نے ایسا ہی کر کے دکھایا، انھوں نے کہا کہ میرے والد عبد اللہ بن عمر ایسا ہی کرتے تھے۔یہی حدیث ایک اور سند سے انھیں عبد اللہ بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ ان کے والد ابن عمر نے فرمایا:

انما سنة الصلوٰة أن تنصب رجلك اليمنىٰ وتثني اليسرىٰ الخ.

اس حدیث میں حضرت عبد اللہ ابن عمر نے 'تورک' کو سنت کہا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل ابوحمید ساعدی کی حدیث ہے جسے صحاح میں نقل کیا۔محمد بن عمرو بن عطا سے مروی ہے کہ ابوحمید ساعدی نے دس صحابہ کی موجودگی میں جن میں ابو قتادہ بھی تھے فرمایا: میں تم لوگوں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا سب سے زیادہ جاننے والا ہوں۔پھر تفصیلات

پیش کیں، جن میں یہ بھی فرمایا:

" أنه كان في الجلسة الاولىٰ يثني رجله اليسرىٰ فيقعد عليها حتى اذا كانت السجدة التي يكون في آخرها التسليم أخّر رجله اليسرىٰ وقعد متوركاً على شقه الأيسر، قال فقالوا جميعاً صدقت"

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم قعدۂ اولیٰ بائیں پاؤں کو موڑ کر اسی پر بیٹھ جاتے تھے۔ جب وہ قعدہ آتا جس کے بعد سلام پھیرنا ہے تو بایاں پاؤں موڑ دیتے اور بائیں پہلو کے بل بیٹھتے۔ راوی کہتے ہیں کہ مجلس میں موجود تمام صحابہ نے کہا: تم نے سچ کہا۔

فریق ثالث (احناف) کی دلیل وائل بن حجر کی روایت ہے۔

وائل بن حجر فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں نماز ادا کی ہے، میں نے دل میں کہا کہ حضور کی نماز اچھی طرح یاد رکھوں گا۔ فرماتے ہیں: "فلما قعد للتشهد فرش رجله اليسرىٰ ثم قعد عليها" جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشہد کے لیے بیٹھے تو بایاں پاؤں موڑ کر اسی پر بیٹھ گئے۔ راوی کی تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قعدۂ اخیرہ تھا۔

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث ابن عمر موقوف ہے، جو اِس حدیث مرفوع کی موجودگی میں قابل حجت نہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر کا اسے سنت کہنا، ہوسکتا ہے ان کی مراد کسی "صحابی کی سنت" ہو نہ کہ "سنت رسول"۔ جیسا کہ حدیث میں ارشاد ہے:

"عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بعدي".

دوسری دلیل کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ حضرت ابو حمید ساعدی کی حدیث کی سند ضعیف اور منقطع ہے۔ کیونکہ عطاف بن خالد محمد بن عمرو بن عطا سے راوی فرماتے ہیں:

حدثني رجل أنه وجد عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جلوساً الى آخر الحديث"

اس سے صاف واضح ہے کہ یہ سند منقطع ہے۔ کیونکہ اس حدیث کی سند کا مدار محمد بن عمرو بن عطا ہیں، جنھوں نے یہ حدیث ابو حمید ساعدی سے نہیں سنی۔ بلکہ وہ ایک رجل مجہول سے روایت کررہے ہیں۔ اور محدثین ایسی سند کو حجت نہیں قرار دیتے جس میں کوئی راوی مجہول ہو۔ اب اگر کوئی سند متصلاً پیش کی جائے جس میں محمد بن عمرو بن عطا بلا واسطہ حضرت ابو حمید ساعدی سے

روایت کریں تو ایسی سندوہم سے زائد نہیں۔ کیونکہ محمد بن عمرو بن عطا کی عمر کے حساب سے اس کا امکان نہیں کہ ابوحمید ساعدی سے ان کا سماع ثابت ہو۔ اور اس حدیث کی سند کے رجال میں سے صرف عبدالحمید نے محمد بن عمرو بن عطا کا ابوحمید ساعدی سے سماع بیان کیا ہے۔ اور عبدالحمید تو نہایت ضعیف راوی ہیں۔

اس پر بیہقی کا اعتراض یہ ہے کہ عبدالحمید کی تضعیف درست نہیں۔ اس لیے کہ یحیٰی بن معین نے ان کی تمام روایات میں ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ یوں ہی امام احمد بن حنبل نے۔ اور امام مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی روایات سے استدلال کیا ہے۔

اس پر صدرالشریعہ فرماتے ہیں:

عبدالحمید مطعون فی الحدیث ہیں۔ انھیں سفیان ثوری نے ضعیف قرار دیا ہے۔ ایسا ہی یحیٰی بن سعید قطان نے فرمایا۔ اور یحیٰی بن سعید اس فن کے امام ہیں۔ (کشف الاستار ثانی ۱۳۰)

اس حدیث کی ایک سند میں محمد بن عمرو بن عطا اور ابوحمید ساعدی کے درمیان عیاش یا عباس بن سہل ہیں۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ محمد بن عمرو بن عطا نے یہ حدیث ابوحمید ساعدی سے نہیں سنی۔ تو ابوحمید سے محمد بن عمرو کے سماع کا ذکر جیسا کہ عبدالحمید بن جعفر نے کیا ہے درست نہیں۔ اس پر علامہ ابن حجر فتح الباری میں اعتراض کرتے ہیں کہ ثقہ راوی جس کی سماع کی تصریح کی گئی ہو اس کے لیے مضر نہیں کہ وہ اپنے اور شیخ کے درمیان کوئی واسطہ داخل کردے۔ یا تو حدیث میں زیادت کی بنا پر، یا حدیث میں ثبات کی بنا پر۔ اور محمد بن عمرو بن عطا کے سماع کی تصریح کی گئی ہے۔ لہٰذا جس سند میں راوی اور شیخ کے درمیان واسطہ ذکر کیا گیا ہے وہ "مزید فی متصل الاسانید" کی قبیل سے ہوگی۔

اس پر صدرالشریعہ فرماتے ہیں:

یہ محمد بن عمرو کے سماع کے ثبوت پر موقوف ہے۔ اور اسی میں کلام ہے۔ اس لیے کہ حضرت عامر شعبی نے ان کے سماع کی نفی کی ہے۔ اور شعبی اس فن کے امام ہیں۔ ان کی نفی نفی ہے اور اثبات اثبات ہے۔ انھوں نے محمد بن عمرو کے سماع کی نفی تاریخ وفات کی بنا پر کی ہے۔ اس لیے کہ وہ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ شہید ہوئے تھے۔ ابن عبدالبر نے کہا یہی صحیح ہے۔ (کشف الاستار ثانی ۱۳۰)

امام طحاوی نے ابوحمید ساعدی کی حدیث کی سند پر دو اعتراض کیا ہے۔ پہلا یہ کہ محمد بن عمرو بن عطا عن ابی حمید الساعدی ہے۔ جب کہ محمد بن عمرو بن عطا کا سماع ابوحمید ساعدی سے ثابت نہیں۔ ایک سند میں محمد بن عمرو بن عطا عن رجل عن ابی حمید ہے۔ تو یہ سند مجہول ہوئی۔ اور تیسری سند میں محمد بن عمرو بن عطا اور ابوحمید ساعدی کے مابین عیاش یا عباس بن سہل کا ذکر ہے، لیکن اس سند میں عبدالحمید بن جعفر ہیں جو نہایت ضعیف راوی ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس حدیث میں محمد بن عمرو بن عطا نے بیان کیا کہ ابوحمید ساعدی نے صحابہ کرام کی ایسی مجلس میں یہ حدیث بیان کی جس میں ابوقتادہ بھی موجود تھے۔ جب کہ ابوقتادہ کا اس سے بہت پہلے انتقال ہو چکا تھا۔ اس لیے کہ ابوقتادہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ شہید ہو گئے تھے۔ اور حضرت علی نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی تھی۔ محمد بن عمرو بن عطا کی عمر اتنی نہیں تھی کہ انھیں ابوقتادہ کی صحبت حاصل ہو جائے۔

امام طحاوی کی تائید میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

ابوقتادہ کی وفات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں ہو گئی تھی، موسی بن عبداللہ اور شعبی روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی تھی، اور سات تکبیریں کہی تھیں۔ یہ روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار میں، بیہقی نے سنن میں اور خطیب نے تاریخ بغداد میں درج کی ہے۔

بیہقی نے اسے نقل کرنے کے بعد کہا کہ یہ روایت غلط ہے۔ اس لیے کہ ابوقتادہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد طویل عرصہ تک باحیات رہے۔

جوہر نقی میں اس کے جواب میں فرمایا کہ یہ روایت غلط نہیں۔ کیونکہ اس کے رجال ثقہ ہیں۔ نیز اسے ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں بھی درج کیا ہے۔ اور استیعاب میں موسی بن عبداللہ اور عامر شعبی سے ہے: ''صلّٰی عَلِيٌّ علی أبي قتادة فكبر عليه سبعاً'' ابوقتادہ کا انتقال سن چالیس ہجری میں ہوا جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کوفہ میں تھے۔ اور ''کمال'' میں ہے کہ ابوقتادہ کا انتقال سن اڑتیس ہجری میں ہوا۔

بیہقی نے معرفۃ السنن میں لکھا کہ انقطاع کا اعتراض درست نہیں۔ اس لیے کہ امام بخاری نے اپنی تاریخ میں لکھا کہ محمد بن عمرو نے ابوحمید اور ابوقتادہ سے سنا ہے۔ ابوقتادہ کا حضرت علی کے

ساتھ شہید ہو جانے کی روایت شاذ ہے۔ اہل تاریخ کا اجماع ہے کہ ابو قتادہ ۵۴ ہجری تک باحیات رہے۔ اسے امام ترمذی، واقدی، لیث بن سعد، اور ابن مندہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے بھی بیہقی کی اتباع کی ہے۔ فرماتے ہیں:

ابو قتادہ کی تاریخ وفات میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ سن چون ہجری میں انتقال ہوا۔ اس بنیاد پر محمد بن عمرو بن عطا کی ملاقات ابو قتادہ سے ممکن ہے۔ تو جس نے ابو قتادہ کی تاریخ وفات کم لکھی ہے یہ اس کا وہم ہے۔ یا جس راوی نے ابو قتادہ کو مذکورہ صحابہ میں شمار کیا ہے، ان کو نام کے سلسلے میں التباس ہو گیا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ محمد بن عمرو کی وہ حدیث جو انھوں نے ابو حمید ساعدی سے روایت کی ہے وہ غلط ہو۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ موسیٰ بن عبداللہ اور شعبی اس کے قائل ہیں کہ ابو قتادہ کی وفات حضرت علی کے عہد خلافت میں کوفہ میں ہو گئی تھی۔ حضرت علی نے نماز جنازہ پڑھائی۔ اس کے رجال سب ثقہ ہیں۔ اس تقدیر پر محمود بن عمرو بن عطا کی ابو قتادہ سے ملاقات ممکن نہیں۔ اور واقدی کے قول کہ "ابو قتادہ کا انتقال سن چون ہجری میں ہوا" اس کے مطابق ان کی ملاقات ممکن ہے۔ لیکن جب عیسیٰ بن عبداللہ نے محمد بن عمرو اور ابو حمید کے درمیان عیاش یا عباس بن سہل کا نام ذکر کر دیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث محمد بن عمرِو بن عطا نے ابو حمید سے نہیں سنی۔ تو منقطع ہوئی، جو آپ کے نزدیک بھی حجت نہیں ہے۔

تعجب ہے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس حدیث کو اسی سند سے درج کیا ہے، حالانکہ ان کے نزدیک صحت حدیث کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ سند معنعن اسی وقت ہو گی جب کہ راوی کا مروی عنہ سے سماع ثابت ہو جائے، جو یہاں ثابت نہیں۔ صرف امکان صحت حدیث کے لیے کافی نہیں۔ تو امام بخاری کے مذہب کی بنا پر یہ حدیث قعدہ اخیرہ میں اثبات تورک کے لیے حجت نہیں۔ صدر الشریعہ کے الفاظ یہ ہیں:

" والعجب من البخاري أنه ذكر هذا الحديث معنعناً في صحيحه عن محمد بن عمرو بن عطاء عن أبي حميد الساعدي، ومن شرطه لصحة الحديث أن لايكون معنعناً الا اذا ثبت سماع الراوي من المروي عنه وهو لم يثبت

ومجرد الامكان لايكفي لصحة الحديث، فعلى مذهبه هذا الحديث ليس بحجة في اثبات التورك"(كشف الاستار ثاني ۱۳۳)

تشہد کا بیان

تشہد کے کلمات متعدد صحابہ کرام سے مروی ہیں۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود، عمر بن خطاب، عبداللہ بن عباس، ابوموسیٰ اشعری، ابوسعید خدری وغیرہ، رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

امام مالک نے حضرت عمر بن خطاب کے تشہد کو اختیار کیا ہے۔

امام شافعی اور بعض مالکیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے تشہد کو اختیار کیا ہے۔

اور احناف نے حضرت عبداللہ بن مسعود کے تشہد کو اختیار کیا ہے۔

حضرت عمر بن خطاب سے جو تشہد مروی ہے وہ یہ ہے:

التحيات لله الزاكيات لله الصلوات لله، السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عبادالله الصالحين أشهد أن لا اله الا الله واشهد أن محمداً عبده ورسوله.

حضرت عبداللہ بن عمر سے جو تشہد مروی ہے وہ یہ ہے:

بسم الله التحيات لله والصلوات لله والزاكيات لله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عبادالله الصالحين شهدت أن لا اله الا الله شهدت أن محمداً رسول الله.

حضرت عبداللہ بن مسعود سے جو تشہد مروی ہے وہ یوں ہے:

التحيات لله والصلوات لله والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عبادالله الصالحين أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی پیچھے نماز پڑھتے تو کہتے: السلام علی اللہ، السلام علی جبرئیل، السلام علی میکائیل۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: اللہ تعالیٰ پر سلام مت بھیجو، اللہ تعالیٰ تو سلام ہے۔ بلکہ یوں کہو، پھر مذکورہ تشہد سکھایا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کا تشہد امام طحاوی نے گیارہ طرق

سے روایت کیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس سے جو تشہد مروی ہے وہ یوں ہے:

التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عبادالله الصالحين أشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله. (كتاب الام للشافعي ١٢٨/١)

حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ ہمیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح تشہد سکھاتے تھے جس طرح قرآن سکھاتے تھے۔ یوں فرماتے، پھر مذکورہ تشہد بیان کیا۔ حضرت عبداللہ بن عباس کا تشہد حضرت عبداللہ بن زبیر سے بھی مروی ہے۔

امام مالک نے حضرت عمر بن خطاب کے تشہد کو اس لیے ترجیح دی ہے کہ حضرت عمر نے اس تشہد کو منبر رسول پر کھڑے ہو کر مہاجرین وانصار کی موجودگی میں لوگوں کو سکھایا تھا، اور کسی نے انکار نہ کیا۔ لہٰذا اس پر صحابہ کا اجماع سکوتی قائم ہوگیا۔

امام شافعی نے حضرت ابن عباس کے تشہد کو اس لیے ترجیح دی ہے کہ اس میں لفظ ''المبارکات'' زائد ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں نہیں۔ اور زائد ناقص سے اولیٰ ہے۔

امام ابوحنیفہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود کے تشہد کو ترجیح دی ہے، اس کی چند وجہیں ہیں:

(۱) اس لیے کہ اس کی سند بہت قوی ہے۔ اور تشہد ابن مسعود کے رواۃ تشہد ابن عباس کے رواۃ سے اعلیٰ ہیں۔

(۲) تشہد ابن مسعود جتنے طرق سے مروی ہے ان تمام طرق کے رواۃ کا تشہد کے کلمات پر پورا اتفاق ہے۔ کہیں ایک حرف کا بھی فرق نہیں، یہ بات کسی اور تشہد کی روایتوں کو حاصل نہیں۔

(۳) جس تشہد میں کوئی کلمہ زائد ہوا گر اسے اختیار کرنا ضروری ہو اگر چہ اس کے رواۃ نسبۃً کم درجہ کے ہوں تو ضروری ہوگا کہ حضرت جابر بن عبداللہ کے تشہد کو اختیار کیا جائے جس میں شروع میں ''بسم الله'' اور آخر میں ''وأسأل الله الجنة وأعوذ بالله من النار'' بھی ہے۔ حالانکہ یہ زیادت مقبول نہیں۔ اور اس کی وجہ وہ سند ہے جس میں یہ زائد کلمات ہیں۔

(۴) امام طحاوی نے تشہد ابنِ مسعود کی ترجیح کی وجہ یہ بھی بیان فرمائی کہ اگر تشہد کے تعلق سے تمام روایتیں ثابت ہوں، اور قوتِ سند کے اعتبار سے بھی کوئی کسی سے کم نہ ہو، پھر بھی ابن مسعود

کے تشہد کو برتری حاصل رہے گی۔ کیونکہ اس پر امت کا اجماع ہے کہ کسی کے لیے جائز نہیں کہ تشہد میں جو چاہے پڑھ دے، چاہے اس کی روایت ہو یا نہ ہو۔ بلکہ تشہد ایک خاص ذکر ہے۔ اور حضرت ابن مسعود نے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تشہد نقل کیا ہے ان کے علاوہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تشہد نقل کرنے والے تمام صحابہ ان کی موافقت کرتے ہیں، ہاں کسی نے تشہد ابن مسعود کے کلمات پر کچھ زائد نقل کیا ہے۔ تو تشہد ابن مسعود کے کلمات اجماعی ہوئے اور زائد کلمہ اختلافی ہوا۔ اور اجماعی کو اختلافی پر ترجیح حاصل ہے۔

(۵) تشہد ابن مسعود کی ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس تشہد کے کلمات کا اس قدر اہتمام فرمایا کہ ایک واو چھوٹ جانے پر بھی گرفت فرماتے۔ تاکہ تشہد میں کامل طور پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کلمات کی مطابقت ہو جائے۔ ایسا اہتمام کسی اور سے معلوم نہیں۔ یہاں تک کہ ایک شخص کو یوں تشہد پڑھتے سنا: "بسم اللہ التحیات للہ" تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا: کھانا کھا رہے ہو؟ (۱)

مالکیہ نے حضرت عمر بن خطاب کے تشہد کی جو وجہِ ترجیح بیان کی کہ حضرت عمر فاروق نے مجمع صحابہ میں منبر رسول پر تشہد کے کلمات سکھائے تھے اور کسی نے انکار نہ کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر بن خطاب نے تشہد کے کلمات بطریق ایجاب نہ سکھائے تھے کہ کوئی انکار کرتا۔ اگر

---

(۱) امام ابوحنیفہ کے تذکرے میں منقول ہے کہ ایک اعرابی آیا اور اشارۃً سوال کیا: بواو او وادین؟ فرمایا: وادین۔ بولا۔ بارک اللہ فیک کما بارک فی لا و لا۔ وہ چلا گیا تو لوگوں نے امام ابوحنیفہ سے پوچھا کہ یہ اشاروں میں کیا بات ہوئی؟ فرمایا: وہ تشہد کے بارے میں پوچھ رہا تھا کہ ایک واو ہے یا دو واو ہے؟ تو میں نے جواب دیا کہ دو واو ہے۔ اس پر اس نے دعا دی کہ اللہ تعالیٰ آپ کو برکت دے جیسے قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولاغربية" برکت والا زیتون کا درخت جو نہ شرقی ہے نہ غربی۔

تشہد ابن مسعود کی ترجیح کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ مسلسل باخذ الید ہے۔ یعنی جس طرح حضرت ابن مسعود کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ پکڑ کر سکھایا اسی طرح آپ نے اور دیگر رواۃ نے اپنے تلامذہ کو ہاتھ پکڑ کر سکھایا۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حضرت ابن مسعود کے تشہد پڑھنے کا حکم بصیغہ امر ہے۔ (ف۔ قادری)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ خاص انھیں کلمات کی ادائیگی ضروری قرار دیتے، اور مجمع میں موجود صحابہ خاموش رہتے تو اِن صحابہ سے دیگر کلمات تشہد کیسے مروی ہوتے؟ حالانکہ دیگر صحابہ سے تشہد کے دیگر کلمات بھی مروی ہیں، اور صحابہ کا حضرت عمر کے تشہد کے علاوہ دیگر تشہد پر عمل رہا ہے۔ جیسا کہ روایتیں گزریں۔

شافعیہ کے بعض دلائل اور صدر الشریعہ کا جواب:

شوافع کہتے ہیں کہ تشہد ابن عباس دیگر تشہد سے چار وجوہ سے افضل ہے۔

(۱) اس میں "المبارکات" کا لفظ زائد ہے جو دیگر تشہد میں نہیں۔

(۲) امام نووی نے کہا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنے تشہد کو اس تاکید کے ساتھ بیان کیا ہے: "**یعلّمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن**". حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں اس طرح تشہد سکھاتے جس طرح قرآن کی سورت سکھاتے۔

(۳) تحیت میں قرآن مجید کے موافق ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**تحية من عند الله مباركة طيبة**"۔ یعنی جس طرح اِس قرآنی تحیت کو "مبارکۃ" اور "طیبۃ" کہا گیا ہے اسی طرح ابن عباس کے تشہد میں بھی التحیات کے ساتھ "مبارکات" اور "طیبات" ہے۔

(۴) تشہد ابن عباس کو قرآنی مطابقت یہ بھی حاصل ہے کہ دیگر تشہد میں "السلام" معرف باللام ہے، جب کہ تشہد ابن عباس میں "سلام" کا صیغہ بغیر الف لام کے ہے۔ اور قرآن پاک میں عموماً سلام کا صیغہ بغیر الف لام کے آتا ہے۔ مثلاً: **سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ، قَالُوا سَلَاماً، قَالَ سَلَامٌ، وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِد**۔ اور عمدہ کلام وہ ہے جو قرآن کے مطابق ہو۔

(۵) تشہد ابن عباس تشہد ابن مسعود سے متاخر ہے۔ اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عباس کم عمر اور حضرت ابن مسعود سے چھوٹے تھے۔ اور عبداللہ بن مسعود اکابر صحابہ اور شیوخ میں سے تھے، لہٰذا ابن مسعود شرع کے ابتدائی احکام و امور بیان فرماتے تھے اور ابن عباس بعد کے امور بیان کرتے تھے۔

ان کے جواب میں صدر الشریعہ اقول کہہ کر ارشاد فرماتے ہیں:

(۱) زیادتِ کلمہ کا جواب تو امام طحاوی نے کافی وشافی دے دیا ہے جو اوپر گزرا۔

(۲) ایسی تاکید تو حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں بھی ہے۔ جیسا کہ خود مسلم شریف میں ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں:

" علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد وكفي بين كفيه كما يعلمني السورة من القرآن".

دوسری روایت میں ہے:

"وكانوا يتعلمونها كما يتعلم أحدكم السورة من القرآن"

(۳) تحیت میں قرآن مجید کی موافقت کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں جو تحیت ہے وہ "تحیت من عنداللہ" ہے۔ اور یہاں "تحیت للہ" ہے۔ اور موافقت ہو بھی تو یہ جزئی فضیلت ہوگی جس میں کلام نہیں۔ کلام تو یہاں مطلقاً فضیلت میں ہے۔ اور حضرت ابن مسعود کے تشہد کو مطلقاً دیگر تشہد پر فضیلت حاصل ہے۔

(۴) سلام کا غیر معرف باللام ہونے کا جواب یہ ہے کہ السلام معرف باللام کو جو خصوصیت حاصل ہے وہ سلام غیر معرف باللام کو نہیں۔ اور جیسے سلام میں نکرہ کا صیغہ قرآن مجید میں وارد ہوا ہے یوں ہی السلام معرف باللام بھی وارد ہوا ہے۔ مثلاً:

وَالسَّلَامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ، وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُّ.

(۵) حضرت ابن عباس کی صغرسنی سے ان کے تشہد کے متاخر ہونے پر استدلال عجیب ہے۔ اس لیے کہ اصحابِ روایت واصحابِ درایت میں سے کوئی اس بات کا قائل نہیں کہ تعارض کے وقت ابن عباس اور صغار صحابہ کی روایتوں کو کبارِ صحابہ مثلاً حضرت ابوبکر صدیق، وعمر وعثمان وغیرہم کی روایات پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اور کبرسنی سے لازم نہیں آتا کہ ان کی ساری تعلیم پہلے ہوگئی ہو۔ ممکن ہے کہ کوئی چیز حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں صغارِ صحابہ کے بعد سکھایا ہو۔ تعجب ہے کہ شافعیہ اس مقام پر صغرسنی کی بنا پر ایک روایت کو ترجیح دے رہے ہیں، اور بے شمار مسائل میں صغار کی روایت کو چھوڑ کر کبار صحابہ کی روایت اختیار کرتے ہیں۔ اسی لیے تو حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری میں کہا کہ حضرت ابن عباس کی روایت کو دیگر روایتوں پر اس بنا پر ترجیح دینا کہ راویانِ تشہد میں حضرت ابن عباس صغیر السن ہیں، یا اس بنا پر کہ افقہ ہیں، یا اس بنا پر کہ ابن عباس کی سند حجازی ہے اور ابن مسعود کی سند کوفی ہے، انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ سبب ترجیح یہاں درست نہیں۔

(کشف الاستار ثانی ۱۴۸، ۱۴۹)

کلماتِ تشہد کی تشریح:

تشہد ابن مسعود کے کلمات کی تشریح میں صدر الشریعہ نے بھرپور تفصیل کی ہے۔ جو چار صفحات پر مشتمل ہے۔ جس میں عینی، ابن حجر عسقلانی، طیبی، البحر الرائق، بیضاوی وغیرہ کے حوالے سے بڑی مفید اور معلوم افزا باتیں پیش کی ہیں۔ جن میں سے چند پیش ہیں:

البحر الرائق میں ہے کہ التحیات سے مراد عبادات قولی ہے۔ اور صلوات سے مراد عبادات بدنی ہے۔ اور طیبات سے مراد عبادات مالی ہے۔ تو مفہوم یہ ہوا کہ تمام قسم کی عبادتیں اللہ ہی کے لیے ہیں۔ پھر یہ ایسا ہی جیسے کوئی بادشاہ کی بارگاہ میں حاضر ہو تو پہلے زبانی طور پر تعریفی کلمات پیش کرتا ہے، پھر خدمت کرتا ہے۔ پھر مال خرچ کرتا ہے۔

السلام علیک ایها النبي: میں الف لام تعریف کا عہد تقدیری کے لیے ہے، یا جنس کے لیے، یا عہد خارجی کے لیے۔ تینوں تقدیر پر جو معنویت پیدا ہوتی ہے وہ سلام کے نکرہ ہونے کی صورت میں نہیں ہوتی۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام پیش کرنے میں خطاب کا صیغہ کیوں استعمال کیا گیا؟ حالانکہ حالتِ نماز میں کسی بشر سے خطاب ممنوع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ اس سے پہلے بارگاہِ الٰہی میں تحیت غیبت کے صیغہ سے پیش کی گئی، تو اب غیبت سے خطاب کی طرف عدول کر کے ''علیک ایہا النبی'' کہنے میں کیا حکمت ہے؟ حالانکہ سیاق وسباق کا تقاضا ہے کہ غیبت ہی کا صیغہ لایا جائے اور ''السلام علی النبي'' کہا جائے۔ اس کا جواب طیبی نے یہ دیا کہ ہم اس مقام پر کلمات رسول کی اتباع کر رہے ہیں، جیسا ہمیں کرنے کا حکم دیا گیا۔ اور عارفین کے طریقے پر اس کی توجیہ یہ ہے کہ نمازی جب ملکوت کا دروازہ کھولتا ہے تو بارگاہ الٰہی میں تحیت پیش کرنے کی وجہ سے اسے حریم قدس میں داخل ہونے کی اجازت مل جاتی ہے، وہاں پہنچ کر مناجات کرنے سے آنکھیں ٹھنڈی ہوتی ہیں، تو اسے یاد آتا ہے کہ یہ شرف تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل اور ان کی اتباع کی برکت سے حاصل ہوئی۔ جب توجہ کی، تو دیکھا کہ حبیب تو حرم حبیب میں حاضر ہیں۔

فوراً اُن سے مخاطب ہوکر یوں سلام پیش کردیا: ''السلام علیک ایہا النبی''۔

کلماتِ تشہد بطورِ حکایت یا بطورِ انشا:

کلماتِ تشہد کی پوری تشریح وتفصیل کے بعد صدر الشریعہ ارشاد فرماتے ہیں:

انما ذکرنا بعض معاني التشهد لما أن المصلي بقصد بهذه الالفاظ معانيها مرادة له على وجه الانشاء منه''

ترجمہ: میں نے کلماتِ تشہد کے کچھ معانی ذکر کردیے تاکہ نمازی ان الفاظ سے ان کے معانی کا ارادہ اپنی طرف سے انشاء کے طور پر کرے۔

مجتبیٰ میں ہے: ضروری ہے کہ تشہد کے الفاظ سے اپنی طرف سے ان معانی کا قصد کرے جن کے لیے یہ الفاظ وضع کیے گئے ہیں۔ گویا نمازی خود بارگاہِ الٰہی میں تحیت پیش کررہا ہے۔ بارگاہِ رسالت میں سلام عرض کررہا ہے۔ اپنے اوپر اور اولیا واحباب پر سلام پیش کررہا ہے۔ اس تقدیر پر "السلام علینا" کی ضمیر جملہ حاضرین کی طرف راجع ہوگی، جوکہ امام، مقتدی اور وہاں موجود فرشتے ہیں۔

مجتبیٰ کے اِس قول سے سراج وہاج کا یہ کلام ضعیف ہوگیا کہ: السلام علیک ایہا النبی نمازی کی طرف سے سلام پیش کرنا نہیں، بلکہ اُس سلام کی حکایت ہے جو شبِ معراج اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پر بھیجا۔

اس کے بعد صدر الشریعہ علیہ الرحمہ اپنی تحقیق پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''السلام علینا'' کی ضمیر صرف حاضرین کی طرف لوٹانا درست نہیں، اس لیے کہ حدیث شریف سے اس کی نفی ہوتی ہے، کہ "السلام علینا" سے صرف حاضرین مراد لیے جائیں۔ چنانچہ بخاری شریف میں تشہد کے بیان میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد سکھانے کے بعد ارشاد فرمایا:

" فانكم اذا قلتموها أصابت كل عبدٍ لِلّٰه صالحٍ في السماء والارض ".

ترجمہ: جب تم سلام پیش کروگے تو یہ سلام آسمان وزمین کے تمام نیک بندوں کو پہنچے گا۔

اس سے ثابت ہوا کہ سلام کو صرف حاضرین تک محدود کرنا درست نہیں۔

نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نمازی الفاظِ تشہد سے شبِ معراج کی حکایت کا قصد

نہیں کرے گا۔ بلکہ انشاءِ تحیت وسلام کرے گا۔ تاکہ نمازی کی طرف سے ہر عبدِ صالح کو سلام پہنچ جائے۔

بعض روایات میں ہے کہ الفاظ تشہد معراج کی شب واقع ہوئے۔ جیسا کہ علامہ علی قاری نے مرقات میں ذکر فرمایا: مروی ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم معراج کو گئے تو اللہ تعالی کی بارگاہ میں انھیں کلمات سے حمد وثنا پیش کی، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **السلام علیک ایھا النبي ورحمة الله وبركاته**۔ اس پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: **السلام علینا وعلی عبادالله الصالحین**۔ اس کے بعد جبرئیل امین نے کہا: **اشهد أن لا اله الا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله**۔

یہ حکایت پیش کرنے سے یہ مقصود نہیں کہ نمازی تشہد پڑھتے ہوئے اسی واقعہ کی حکایت کرے۔ بلکہ نمازی کو اِن کلماتِ تشہد سے تحیت وسلام پیش کرنا ہے۔ اسی لیے تو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء العلوم شریف میں فرمایا:

"وقبل قولک "السلام علیک" احضر شخصه الكريم في قلبک وليصدق أملک في أنه يبلغه ويرد عليک ما هو أوفى منه"

ترجمہ: 'السلام علیک' کہنے سے پہلے اپنے دل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کریم کا تصور کرو، سچی امید رکھو کہ یہ سلام انھیں پہنچے گا، اور وہ اس سے بہتر جواب عطا فرمائیں گے۔

(کشف الاستار ثانی ۱۴۱ تا ۱۴۴ ملخصا)

اختتامِ صلوٰۃ پر سلام ایک بار ہے یا دو بار؟

اس باب میں دو فریق ہیں۔ پہلا فریق اس بات کا قائل ہے کہ نماز کے آخر میں سلام صرف ایک بار ہے، داہنے بائیں منھ پھیرے بغیر سامنے ہی السلام علیکم کہے۔ یہ قول امام مالک اور امام اوزاعی کا ہے۔

فریق ثانی اس بات کا قائل ہے کہ نماز کے آخر میں سلام دو بار ہے۔ داہنی طرف رخ کرے اور السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہے، یوں ہی بائیں طرف رخ کرے اور السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہے۔ یہ قول جمہور ائمہ مجتہدین کا ہے۔ جن میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد وغیرہ ہیں۔

امام طحاوی نے فریق اول کی طرف سے حضرت سعد بن ابی وقاص کی یہ حدیث پیش کی جو

اُن کہ صاحبزادے عامر بن سعد سے مروی ہے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص نے کہا:

"ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسلّم في آخر الصلوٰة تسليمة واحدة السلام عليكم".

صدرالشریعہ فرماتے ہیں:

یہ حدیث ابن عبدالبر نے استذکار میں اور ابن ماجہ نے سنن میں سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ لیکن ان کی سند میں "عبدالمہیمن" ہیں، جن کے بارے میں دار قطنی نے کہا کہ قوی نہیں، اور ابن حبان نے کہا، ان سے استدلال باطل ہے۔ یوں ہی ام المومنین عائشہ اور سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہما سے بھی ایک سلام کی حدیث مروی ہے۔

امام طحاوی نے فریق ثانی کی تائید میں متعدد طرق سے متعدد سندوں کے ساتھ احادیث کا ذخیرہ جمع کر دیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی روایت جو 'دراوردی' کے طریق سے مروی ہے بس اسی میں ایک سلام کا ذکر ہے۔ ورنہ مصعب بن ثابت کے طریق سے عن عامر بن سعد عن سعد جو روایت ہے وہ یوں ہے:

"ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسلّم عن يمينه وعن يساره السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض خده من ههنا ومن ههنا".

اس حدیث کو مسلم نے اپنی صحیح میں، اور ابن ماجہ اور بیہقی نے بھی نقل کیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے:

" كان النبي صلى الله عليه وسلم يسلّم عن يمينه وعن يساره حتى يبدو بياض خده السلام عليكم ورحمة الله السلام عليكم ورحمة الله ".

اسی طرح عمار بن یاسر، عبداللہ بن عمر، جابر بن سمرۃ، براء بن عازب، وائل بن حجر، عدی بن عمیرۃ، ابومالک اشعری، طلق بن علی، اوس بن اوس، ابوامیہ، ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایتیں موجود ہیں۔ بلکہ متعدد صحابہ کرام کے آثار بھی شرح معانی الآثار میں منقول ہیں۔

امام نووی کی تاویل پر صدرالشریعہ کا ایراد:

اسی باب میں امام طحاوی نے حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث بھی درج کی ہے۔ صدرالشریعہ نے جابر بن سمرہ کی حدیث کی متعدد تخریجات ذکر فرمائیں۔ اور فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن سمرۃ

کی حدیث ان کے دو تلمیذ "عبداللہ بن قبطیہ" اور "تمیم بن طرفہ" نے روایت کی ہے۔ دونوں کی روایت امام مسلم نے تخریج کی ہے۔

عبداللہ بن قبطیہ عن جابر بن سمرۃ یوں ہے:

" كنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم سلّمنا بأيدينا قلنا السلام عليكم، فقال: ما بال أقوام يسلّمون بأيديهم كأنها أذناب خيل شمس أما يكفي أحدكم اذا جلس في الصلوٰة أن يضع يده على فخذه يشير باصبعه ويقول: السلام عليكم، السلام عليكم".

ترجمہ: ہم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں نماز پڑھتے تو اپنے ہاتھوں سے سلام کرتے تھے۔ تو آپ نے فرمایا: لوگوں کو کیا ہوا کہ اپنے ہاتھوں سے سلام کرتے ہیں؟ گویا وہ سرکش گھوڑے کی دم ہوں، کیا تمھیں کافی نہیں کہ نماز میں جب بیٹھو تو ہاتھ ران پر رکھے رہو، انگلی سے اشارہ کرو، اور دو بار سلام کرو۔

تمیم بن طرفۃ عن جابر بن سمرۃ یوں ہے:

" خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شمس، أسكنوا في الصلوٰة.

ترجمہ: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے تو فرمایا: تم لوگ اپنے ہاتھ کیوں اٹھارہے ہو؟ گویا وہ سرکش گھوڑے کی دم ہوں، نماز میں ساکن رہا کرو۔

تمیم ابن طرفہ کی اس روایت میں سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے کا ذکر نہیں، بلکہ نماز میں ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے۔ تو یہ حدیث عبیداللہ بن قبطیہ کی روایت سے الگ دوسری حدیث ہوئی۔ لیکن امام نووی نے دیکھا کہ یہ حدیث تو ان کے مذہب کے خلاف جارہی ہے، اس میں تو نماز میں ہاتھ اٹھانے سے منع کیا جارہا ہے، اور نماز میں ساکن رہنے کا حکم دیا جارہا ہے۔ تو انھوں نے اس حدیث میں تاویل کردی۔ کہنے لگے: اس حدیث میں جس "رفع الایدی" سے منع کیا گیا ہے وہ سلام کے وقت "رفع الایدی" ہے۔ یعنی دونوں طرف ہاتھوں سے اشارہ کرکے سلام کرنا۔ جیسا کہ عبیداللہ بن قبطیہ کی روایت میں اس کی تصریح ہے"۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

امام نووی کی یہ تاویل بعید ہے۔ اس لیے کہ اس روایت میں جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ کے

بقول حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا: ''مالي أراكم رافعي أيديكم'' پھر فرمایا: ''أسكنوا في الصلوة''۔ جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں جس ''رفع یدین'' سے منع کیا جا رہا ہے وہ ''نماز کے دوران'' رفع یدین ہے۔ اور عبید اللہ بن قبطیہ کی روایت میں تصریح ہے کہ وہ ''سلام کے وقت'' رفع یدین تھا، اُس میں ''أسكنوا في الصلوة'' کا ذکر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ الگ حکم ہے اور یہ الگ حکم ہے۔ تو جس طرح سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے کی اجازت نہیں اسی طرح دورانِ نماز بھی ''رفع یدین'' کی اجازت نہیں (یعنی قیام ورکوع وسجود کے وقت)۔ ان دونوں حدیثوں کا سیاق الگ الگ ہے۔ لہٰذا ان دونوں حدیثوں کو ایک ہی قرار دینا درست نہیں۔ اسی لیے علامہ زیلعی نے فرمایا: یہ دونوں دو حدیثیں ہیں، جن میں بعض بعض کی تفسیر نہیں کر رہی ہے۔ اس لیے کہ جو سلام کے وقت ہاتھ اٹھائے اس کو یہ نہیں کہا جائے گا ''أسكن في الصلوة'' یہ تو اسے کہا جائے گا جو دورانِ نماز ہاتھ اٹھائے۔

صدر الشریعہ مزید فرماتے ہیں:

ان دونوں حدیثوں کو ایک قرار دینا قلتِ تدبر کی بنا پر ہوگا۔ اس لیے کہ عبید اللہ بن قبطیہ کی حدیث تشہد کے بعد سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے پر محمول ہے۔ اور تمیم بن طرفہ کی حدیث داخل صلاۃ رفع یدین پر محمول ہے۔ دونوں روایتوں کے الفاظ پر غور کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں الگ الگ واقعے ہیں۔ چنانچہ تمیم بن طرفہ کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ جن لوگوں سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہوئے وہ لوگ اس وقت آپ کی اقتدا میں نہ تھے۔ اس لیے کہ اس حدیث میں ہے: ''دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن رافعوا أيدينا''۔ مسلم کی روایت میں ہے: ''خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم''. اس سے معلوم ہوا کہ یہ ارشاد اس وقت ہوا جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہو رہے تھے، اور یہ لوگ اپنی اپنی نمازوں میں تھے۔ جب کہ عبید اللہ بن قبطیہ کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں نماز ادا کر رہے تھے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم امامت فرما رہے تھے، مقتدیوں کو دیکھا کہ سلام کے وقت ہاتھ اٹھا رہے ہیں تو سلام پھیرنے کے بعد انھیں ایسا کرنے سے منع فرمایا۔ چنانچہ اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

'' كنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم سلّمنا بأيدينا قلنا السلام

علیکم، فقال: ما بال أقوام الخ.

امام زیلعی پر ایراد اور صدر الشریعہ کا جواب:

امام زیلعی نے جو ان دونوں روایتوں کو الگ الگ قرار دیا ہے تو شافعیہ نے ان پر یہ اعتراض کیا: ظاہر یہی ہے کہ یہ دونوں دو حدیثیں نہیں ہیں، بلکہ ایک ہی حدیث ہے۔ ایک دوسری کی تفسیر کر رہی ہے۔ اس لیے کہ راوی ایک ہے یعنی جابر بن سمرۃ، اور متن ایک ہے۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ کلام عقل وفہم سے بعید ہے۔ اولاً: اس لیے کہ راوی کے ایک ہونے سے اس کی روایتوں کے ایک ہونے پر استدلال عجیب اور مضحکہ خیز ہے۔ ثانیاً: اس لیے کہ "وحدتِ متن" کا قول بالکل غلط ہے۔ جو دونوں متن دیکھنے والے پر پوشیدہ نہیں۔ (ملخصا کشف الاستار ثانی ۱۵۸، ۱۵۹)

اختتامِ نماز پر سلام فرض ہے یا سنت ہے؟

اس باب میں امام طحاوی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک روایت نقل کی ہے:

"قال رسول الله صلی الله علیه وسلم مفتاح الصلوٰة الطهور واحرامها التکبیر واحلالها التسلیم".

دیگر روایات میں "تحریمها التکبیر وتحلیلها التسلیم" ہے۔ چونکہ نمازی جب اللہ اکبر کہہ کر نماز کا آغاز کرتا ہے تو اس سے وہ تمام کام اس پر حرام ہو جاتے ہیں جو نماز کے باہر وہ کر سکتا تھا۔ مثلاً کھانا، پینا، چلنا، پھرنا، گفتگو کرنا وغیرہ۔ اسی لیے اِسے تکبیر تحریمہ کہا جاتا ہے۔ اور جب سلام پھیر دے تو وہ ساری چیزیں اس کے لیے حلال ہو جاتی ہیں جو نماز کی وجہ سے اس پر حرام ہو گئی تھیں۔ لہٰذا تسلیم کو تحلیل یعنی حلال کرنے والا قرار دیا گیا۔

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے بعض ائمہ کرام یہ فرماتے ہیں کہ سلام فرض ہے۔ اس کے بغیر کسی اور طرح سے نماز سے باہر آئے تو نماز نہ ہوگی۔ یہ قول حضرت سفیان ثوری کا ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہ اور صاحبین سلام کی فرضیت کے قائل نہیں۔ بلکہ قعدہ اخیرہ مقدارِ تشہد کو فرض قرار دیتے ہیں۔ تشہد پڑھنا اور سلام پھیرنا فرض نہیں (بلکہ واجب ہے)۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے:

"ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ بيده وعلّمه التشهد وقال: فاذا فعلت هذا أو قضيت هذا فقد تمت صلاتك، ان شئت أن تقوم فقم وان شئت أن تقعد فاقعد". (شرح معاني الآثار باب السلام في الصلوٰة الخ)

اس حدیث میں سلام کے بغیر نماز پوری ہونے کا ذکر ہے۔ اگر سلام فرض ہوتا تو نماز اس کے بغیر پوری کیسے ہوتی؟

امام طحاوی نے حنفیہ کی تائید اور فریق اول کے رد میں فرمایا کہ حضرت علی کی جس روایت سے استدلال کیا گیا ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت اس کے برخلاف ہے۔ چنانچہ عاصم بن ضمرۃ روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ نے فرمایا:

"اذا رفع رأسه من آخر سجدة فقد تمت صلاته"

جب نمازی آخری سجدے سے سر اٹھائے تو اس کی نماز پوری ہوگئی۔

حضرت علی کی اس روایت کی بنا پر کہا جائے گا کہ آپ کی پہلی روایت میں "تحليلها التسليم" کا یہ معنی نہیں کہ سلام کے بغیر کسی اور طرح فارغ نہیں ہوسکتا۔ بلکہ یہ معنی ہے کہ سلام سے ہی نماز مکمل کرنی چاہیے۔

امام بیہقی کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

بیہقی نے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ دونوں روایتوں کی تخریج کی ہے۔ اور چونکہ پہلی حدیث ان کے مذہب کے مطابق ہے اور دوسری حدیث ان کے مذہب کے خلاف جاتی ہے، اس لیے پہلی حدیث "تحليلها التسليم" ذکر کرنے کے بعد امام بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث دلیل ہے کہ حضرت علی کی دوسری روایت ضعیف ہے۔ جس میں ہے کہ: نماز کے آخری سجدہ سے فارغ ہوتے ہی نماز پوری ہو جاتی ہے۔ اس کی کئی وجہیں ہیں:

اولاً اس لیے کہ اس روایت کے راوی عاصم بن ضمرہ ہیں جو ضعیف ہیں۔

ثانیاً: اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے اس کے خلاف خود کوئی قول نہیں کر سکتے۔

ثالثاً: حضرت علی کا یہ قول اگر صحیح و ثابت بھی ہو تو اس پر قول رسول کو ترجیح دی جائے گی، جسے خود حضرت علی اور دیگر صحابہ نے روایت کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے مقابل کسی

کاقول حجت نہیں ہوسکتا۔

اس کے جواب میں صدرالشریعہ ارشاد فرماتے ہیں:

اقول: اولاً: پہلی حدیث (حدیثِ تحلیل) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے عبداللہ بن محمد بن عقیل نے روایت کیا ہے، اوران کی ثقاہت میں کلام ہے۔ ابن سعد نے کہا کہ منکرالحدیث ہیں۔ علی بن مدینی کہتے ہیں کہ حضرت امام مالک ان سے روایت نہیں کرتے تھے۔ یحیٰی بن سعید قطان بھی ان سے روایت نہیں کرتے۔ یحیٰی بن معین کے نزدیک وہ حجت نہیں، ضعیف الحدیث ہیں۔ عجلی نے جائز الحدیث کہا۔ نسائی نے ضعیف کہا۔ ترمذی نے کہا: صدوق ہیں، بعض اہل علم کوان کے حافظے میں کلام ہے۔

ثانیاً: حدیثِ تحلیل اس پر دلالت نہیں کرتی کہ نماز سے خروج سلام ہی کے ذریعہ ہوگا، کسی اور ذریعہ سے نہیں ہوسکتا۔ ہاں بطریق مفہوم یہ بات مذکورہ حدیث سے سمجھ میں آتی ہے، لیکن مفہوم سے استدلال اکثر کے نزدیک ضعیف ہے۔

ثالثاً: حضرت علی رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث کے راوی عاصم بن ضمرہ کو علی بن مدینی اور احمد بن عبداللہ نے ثقہ قرار دیا ہے۔ اوران سے سنن اربعہ نے احادیث تخریج کی ہے۔

رابعاً: یہ کہنا کہ "حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف قول نہیں کرسکتے" یہ درست ہے۔ لیکن آپ کا خصم تواِس استدلال کو الٹ سکتا ہے، کہ حضرت علی کے قول کو ان کی روایت کا ناسخ قرار دے۔ یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جو حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اُس کے خلاف ان کا قول بلا سبب نہیں ہوسکتا۔ یہ اُسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ حضرت علی کے نزدیک وہ حدیث منسوخ ہو۔

خامساً: حدیثِ تحلیل کا معنی وہ نہیں جو فریق اول کی مراد ہے۔ بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ نمازی کوسلام کے ذریعہ نماز سے باہر نکلنا چاہیے۔ اس کی دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول مذکور ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۱۷۰، ۱۷۱)

"فَاِذَا فَعَلْتَ ذٰلِکَ" کلام رسول ہے یا کلام ابن مسعود:

حضرت ابن مسعود کی حدیث کا یہ جملہ "فاذا فعلت ذلک فقد تمت صلاتک" اسی

سے احناف یہ استدلال کرتے ہیں کہ قعود اخیر فرض ہے، سلام فرض نہیں۔ جب کہ شافعیہ سلام کو "حدیث تحلیل" کی بنا پر فرض قرار دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ جملہ کلام رسول ہے۔ یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعود کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر تشہد سکھایا، اور پھر فرمایا: تم اتنا پڑھ لو یا اتنا کرلو تو تمہاری نماز پوری ہوگئی۔

بیہقی اور دار قطنی نے کہا کہ حدیث کا یہ آخری حصہ مدرج ہے۔ دراصل وہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا کلام ہے، جس کو راوی نے کلام رسول میں داخل کر دیا ہے۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

حضرت ابن مسعود کی مذکورہ حدیث ابوداود نے اپنی سنن میں، امام احمد نے اپنی مسند میں، ابن حبان نے اپنی صحیح میں، اور اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں درج کیا ہے۔ نیز اس حدیث کی تخریج دار قطنی، بیہقی، ابوداود طیالسی، اور دارمی نے بھی کی ہے۔ ابوداود کے الفاظ یہ ہیں:

"اذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلوتک ان شئت أن تقوم فقم وان شئت أن تقعد فاقعد"

امام بیہقی کا کلام اور صدر الشریعہ کا جواب:

بیہقی نے اس حدیث کو مفصل ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

اس حدیث کو متعدد راویوں نے زہیر بن معاویہ سے روایت کیا ہے۔ اور زہیر نے حدیث کے آخری حصے کو اول حصے میں داخل کر دیا ہے۔ یحییٰ بن یحییٰ نے کہا کہ زہیر سے بعض حصہ یاد کرنے سے رہ گیا۔ احمد بن یونس نے زہیر سے روایت کیا اور کہا کہ اس حدیث کا کچھ حصہ زہیر کے نوشتے سے مٹ گیا، یا پھٹ گیا۔ شبابہ بن سوار نے اس حدیث کو زہیر سے روایت کیا ہے، تو انھوں نے اس حدیث کے آخر کو اول سے جدا کر کے بیان کیا۔ اور آخری حصے کو حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول قرار دیا۔ گویا شبابہ بن سوار نے یہ حدیث زہیر سے اس وقت لی ہوگی جب یہ پوری حدیث ان کے حافظے میں یا نوشتے میں تھی۔ یہ روایت ان لوگوں کی روایت کے مقابل زیادہ صحیح ہے، جنھوں نے اسے "مدرج" کر دیا ہے۔ شبابہ بن سوار عن زہیر عن الحسن بن الحر کی متابعت بھی موجود ہے، کہ غسان بن ربیع نے عن ابن ثوبان عن الحسن بن الحر یہ روایت بیان کی ہے، اس میں

بھی آخری حصہ کو قولِ ابن مسعود قرار دیا ہے۔ مجھے ابو طاہر فقیہ نے ابو علی سے بتایا کہ اس روایت میں زہیر کو وہم ہو گیا، اور انھوں نے قولِ صحابی کو قولِ رسول میں مدرج کر دیا۔ وہ یہ ہے: ''اذا فعلت هذا فقد قضيت صلاتک'' یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ہے۔

نیز بیہقی نے یہ بھی دلیل دی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعود کو ابتدائی دور میں تشہد سکھایا تھا جب تشہد مشروع ہوا تھا۔ اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کا حکم ہوا۔ اس لیے کہ صحابہ نے بارگاہِ رسالت میں عرض کیا تھا: قد عرفنا السلام عليک فكيف الصلوة عليک'' اس کے بعد سلام پھیرنے کی مشروعیت ہوئی۔ تو اب حکم اس کی طرف پھر گیا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ''اذا فعلت هذا فقد قضيت صلاتک'' تو ابتدائی دور کی بات ہے، سلام کا حکم اس کے بعد آیا۔ تو پہلے وہ حکم تھا کہ ''اس قدر سے نماز مکمل ہو گئی'' لیکن اب تو سلام پھیرنے کا حکم آ گیا۔ تو اب یہی حکم مانا جائے گا۔ اسی کے مثل دار قطنی نے بھی کلام کیا ہے۔

بیہقی کی پوری بحث کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اقول: حدیثِ ابن مسعود کی یہ زیادت محدثین کی ایک جماعت نے روایت کی ہے، جنھوں نے اسے کلامِ رسول قرار دیا ہے۔ ان میں عبداللہ بن محمد نفیلی ہیں جن کی روایت ابو داود میں ہے۔ ابو غسان، احمد بن یونس، اور ابو نعیم ہیں جن کی روایتیں طحاوی اور دارمی میں ہیں۔ موسیٰ بن داود ہیں جن کی روایت دار قطنی اور ابو داود طیالسی میں ہے۔ یحییٰ بن آدم ہیں جن کی روایت مسند امام احمد بن حنبل میں ہے۔ اور یحییٰ بن یحییٰ ہیں جن کی روایت بیہقی میں ہے۔ سب نے اسے کلامِ رسول قرار دیا ہے۔ ہاں شبابہ بن سوار اور غسان بن ربیع نے اسے روایت کیا ہے جس میں انھوں نے اسے ابن مسعود کا کلام قرار دیا ہے۔ جیسا کہ بیہقی اور دار قطنی نے روایت کیا۔ تو اس کی بنا پر دار قطنی، بیہقی، ابن حبان اور خطیب نے اس زیادت کو معلل قرار دے دیا، اور اسے مدرج کہہ دیا۔ یہ ایک ثقہ راوی کی بنا پر متعدد ثقات کی روایت کو خطا قرار دینا ہے۔ اس جیسی بنیاد پر ایک جماعت کی روایت معلل نہیں ہوتی۔ اور بیہقی کا یہ کہنا کہ ''یہ زہیر کا وہم ہے'' غلط ہے۔ اس لیے کہ اسی حدیث کو امام ابو حنیفہ نے حسن بن حر سے اسی سند و متن کے ساتھ موصولاً مرفوعاً روایت کیا ہے، اور اس سند میں زہیر بھی نہیں ہیں جن کی طرف ادراج منسوب کر دیا گیا ہے۔

دراصل شبابہ بن سوار اور غسان بن ربیع نے اس آخری حصہ کو ابن مسعود کا کلام قرار دیا۔ الجوہر النقی میں ہے کہ غسان کو خود دارقطنی نے ضعیف قرار دیا۔ اور بیہقی نے تکبیراتِ عیدین کے بیان میں ذکر کیا کہ غسان کو یحییٰ بن معین نے بھی ضعیف کہا ہے۔ ایسی سند سے ایک جماعتِ ثقات کی روایت کو معلل نہیں قرار دیا جا سکتا جنھوں نے پوری حدیث کو کلام رسول کے طور پر بیان کیا ہے۔

بالفرض یہ سند صحیح بھی ہو تو عرض ہے کہ کوئی راوی حدیث کے کسی حصہ کو موقوفاً روایت کرے اور دوسرا راوی اسے مرفوعاً روایت کرے تو موقوف کی بنیاد پر مرفوع معلل کیسے ہو جائے گی؟۔ اس لیے کہ رفع تو زیادت ہے، جو اگر ثقہ کرے تو اسے قبول کیا جائے گا۔ لہٰذا حدیث ابن مسعود کے تمام طرق کے پیش نظر یہ کہنا بہتر ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے اسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تو ایک بار مرفوعاً روایت کیا، دوسری بار اس پر فتویٰ دیا۔ یہ بہترین توجیہ ہے،، جس میں ایک جماعت کو خطاوار قرار نہیں دینا پڑتا۔ پھر اگر اس روایت میں کسی راوی کا وہم مان بھی لیا جائے تو کیا ضروری ہے کہ وہ وہم زہیر ہی کا ہو؟ جنھوں نے اس حصہ کو موصولاً روایت کیا۔ ایسا بھی تو ہو سکتا ہے کہ یہ وہم شبابہ بن سوار کا ہو، جنھوں نے اسے کلام ابن مسعود قرار دے دیا ہے۔

علامہ عینی نے فرمایا کہ ابوداؤد نے پوری حدیث کو متصلاً ہی روایت کیا ہے اور اس پر سکوت کیا ہے۔ اگر آخری حصہ مدرج ہوتا تو ضرور اسے بیان کرتے، اس لیے کہ امام ابوداود کا طریقہ ہے کہ ایسے امور کو وہ بیان کر دیتے ہیں۔

امام ابن ہمام نے فرمایا کہ بالفرض اگر اسے مدرج بھی مان لیا جائے تو اس کا حاصل یہ ہوگا کہ اتنا حصہ حدیث موقوف قرار پائے گا۔ اور اس قسم کے امور میں حدیث موقوف بھی حدیث مرفوع کا درجہ رکھتی ہے۔ اس لیے کہ یہ امر عقل وخرد سے طے ہونے والا نہیں۔ بہر حال اس سے قعدہ اخیرہ کا فرض ہونا ثابت ہوتا ہے، اور درود اور سلام کا فرض نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ (کشف الاستار ثانی ۱۷۴، ۱۷۵)

وتر کا بیان

وتر کے تعلق سے پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ وتر کی نماز ایک رکعت ہے یا تین رکعتیں؟

امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ ایک رکعت کے قائل ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور صاحبین ایک سلام کے ساتھ تین رکعت کے قائل ہیں۔ دو سلام کے ساتھ تین رکعت تو فریق اول بھی مانتا ہے۔ امام طحاوی نے اولاً فریق اول کی مستدل حدیث درج فرمائی جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ہے:

"عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الوتر ركعة من آخر الليل".

جمہور ائمہ نے اس حدیث کو ایک رکعت وتر کی اصل قرار دیا ہے۔ ہاں امام مالک کے نزدیک اس ایک رکعت سے پہلے ایک سلام کے ساتھ ایک شفع (دو رکعت) ہونا چاہیے۔ ابن عربی نے کہا: ایک رکعت صرف وتر میں ہی مشروع ہے۔

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کی دلیل چند حدیثیں ہیں، حضرت عمران بن حصین کی حدیث یہ ہے:

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الوتر في الركعة الاولىٰ: بسبح اسم ربک الاعلى، وفي الثانية: قل يا ايها الكافرون، وفي الثالثة: قل هو الله أحد".

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت یوں ہے:

" ان رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلوٰة الليل فقال مثنىٰ مثنىٰ فاذا خشيت الصبح فصل ركعة توتر لک صلوتک" (۱)

حضرت عبداللہ بن عمر سے ہی ایک شخص نے وتر کی رکعات کے بارے میں پوچھا، تو فرمایا:

أتعرف وتر النهار؟ قلت نعم، صلوٰة المغرب، قال صدقت".

ام المومنین حضرت صدیقہ کی روایت یہ ہے:

ماكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة، يصلي أربعاً فلاتسال عن طولهن وحسنهن ثم يصلي أربعاً فلاتسال عن طولهن وحسنهن ثم يصلي ثلاثاً، فقالت عائشة : فقلت يارسول الله أتنام قبل أن توتر؟ قال: يا عائشة ان عيني تنامان ولاينام قلبي.

یہ تمام روایتیں طحاوی شریف میں موجود ہیں۔

---

(۱) یہ ایک رکعت دو رکعت کو وتر بنادے گی، تو معلوم ہوا کہ رات کی نماز دو دو رکعت ہے، آخری دو رکعت کے ساتھ ایک رکعت اور ملائی جائے گی جس سے آخر کی دو رکعت تین رکعت ہو جائے گی۔ (ف۔ قادری)

امام نووی کے استدلال کا جواب:

امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں: اقلِ وتر ایک رکعت ہے۔ اور اکیلی رکعت سے بھی نماز صحیح ہوجاتی ہے۔ یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ایک رکعت وتر درست نہیں۔ اور ایک رکعت کی کوئی نماز نہیں ہوتی۔ صحیح حدیثیں امام ابوحنیفہ کے اس قول کی تردید کرتی ہیں۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اقول: بلکہ ہماری تائید میں متعدد صحیح حدیثیں ہیں جو امام نووی کے اِس قول کی تردید کررہی ہیں۔ پہلی روایت جسے ابوعمر بن عبداللہ نے "تمہید" میں ابوسعید خدری سے روایت کیا:

"أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء، أن يصلى الرجل واحدة يوتر بها".

دوسری روایت عبداللہ بن مسعود کی ہے جسے موطا میں امام محمد بن حسن شیبانی نے درج کیا:

" ما أجزأت ركعة واحدة قط".

تیسری روایت حضرت ام المومنین کی ہے۔ جسے ابوداود نے عبداللہ بن قیس سے روایت کیا ہے:

عبداللہ بن قیس کہتے ہیں میں نے ام المومنین عائشہ صدیقہ سے پوچھا: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کتنی رکعت وتر پڑھتے تھے؟ فرماتی ہیں: چار اور تین رکعتیں، چھ اور تین رکعتیں، آٹھ اور تین رکعتیں، دس اور تین رکعتیں۔ نہ سات سے کم وتر پڑھتے، نہ تیرہ سے زائد۔

اس حدیث میں ام المومنین نے تین رکعت وتر کو صراحۃً بیان کیا، اور ایک رکعت وتر بیان نہ کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ رکعتِ بتیرا (یک رکعتی نماز) غیر معتبر ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۱۸۴)

"لاتُوتِرُوا بِثَلٰثٍ" کی شاندار توجیہ:

جمہور ائمہ کرام تین رکعتی وتر کے خلاف حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"لاتوتروا بثلث وأوتروا بخمس أو بسبع ولاتشبهوا بصلوة المغرب"

یعنی تین رکعت وتر نہ پڑھو، پانچ پڑھو یا سات، مغرب کی نماز سے مشابہت مت کرو۔
ام المومنین کا بھی ارشاد ہے کہ وتر پانچ یا سات رکعتیں تھیں، تین رکعت بتیراء مانی جاتی تھی۔
فتح الباری میں حافظ ابن حجر نے لکھا:
بعض حنفیہ ایک سلام سے تین رکعات وتر کے قول پر یوں بھی استدلال کرتے ہیں کہ ''موصولاً تین رکعتی وتر کے جواز پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ اور اس کے علاوہ میں صحابہ کا اختلاف ہے۔ تو ہم نے اجماعی موقف کو اختیار کرلیا، اور اختلافی امر کو چھوڑ دیا''۔ اس پر محمد بن نصر مروزی نے حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت سے اعتراض کیا:

''لاتوتروا بثلث تشبھوا بصلوٰۃ المغرب''.

اسے حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور اس کی سند شیخین کی شرط پر ہے۔ اس میں تو تین رکعتی وتر سے منع کیا گیا ہے، تو اس پر صحابہ کا اجماع کیسے ہوگیا؟ نیز حضرت عائشہ ام المومنین سے بھی مروی ہے کہ تین رکعتی وتر ناپسند کرتی تھیں۔ حضرت سلیمان بن یسار سے ہے: ''انه کره الثلث في الوتر'' اور فرماتے ''لایشبه التطوع الفریضة''۔ بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تین رکعت وتر ادا کرنا تو ثابت ہے، لیکن موصولاً تین رکعت وتر ادا کرنا ثابت نہیں ہے۔ اس لیے کہ راوی نے یہ نہ بیان کیا کہ حضور نے تین رکعتیں ایک سلام سے ادا فرمائیں یا دو سلام سے۔
اس کا جواب خود علامہ ابن حجر نے دیا کہ حاکم کی یہ روایت اس کی صریح رد کرتی ہے جو ام المومنین سے مروی ہے:

''کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یوتر بثلث لایقعد الا في آخرھن''

نسائی نے اُبي بن کعب کی یہ روایت تخریج کی:

یوتر بسبح اسم ربک الاعلی وقل یا ایھاالکافرون وقل ھوالله احد ولایسلم الا في آخرھن.

اور متعدد طرق سے یہ بیان کیا گیا کہ تینوں سورتیں تین رکعتوں میں پڑھی گئیں۔ ہوسکتا ہے یہ روایتیں محمد بن نصر کے نزدیک ثابت نہ ہوں۔
اِن روایات اور اُن روایات کے درمیان جن میں مغرب کی نماز کے ساتھ تشبہ سے منع کیا گیا ہے، تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ''لاتوتروا بثلث'' کو یعنی تین رکعت وتر سے نہی کو دو تشہد کے ساتھ

پڑھنے پر محمول کیا جائے۔ اس لیے کہ ایک تشہد سے تین رکعتی وتر پر سلف کا عمل رہا ہے، مثلاً محمد بن نصر نے ہی روایت کیا: "أن عمر كان ينهض في الثالثة من الوتر بالتكبير" دوسری سند سے یوں روایت کیا: "أن عمر أوتر بثلث لم يسلّم الا في آخرهن" تیسری سند سے یوں ہے: "أنه كان يوتر بثلث لايقعد بينهن"۔ اور عبداللہ بن مسعود، انس بن مالک اور ابوالعالیہ کے بارے میں جو مروی ہے کہ ان حضرات نے تین رکعت وتر مغرب کی طرح ادا کی، اس کی تاویل یہ کی کہ ان حضرات کو شاید نہی والی حدیث نہ پہنچی ہو۔

صدرالشریعہ ان اعتراضات کے جوابات میں ارشاد فرماتے ہیں:

اقول: محمد بن نصر کا یہ قول کہ "تین رکعت وتر ممنوع و مکروہ ہے" اس کا مفہوم وہ نہیں جو انھوں نے بیان کیا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تین رکعت وتر اس طرح پڑھی جائے کہ اس سے پہلے کوئی تطوع نہ پڑھے، یہ ناپسند ہے۔ یہی مفہوم ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا: "لاتوتروا بثلث تشبهوا بصلوٰة المغرب" تو جس طرح مغرب سے پہلے کوئی نفل نہیں پڑھی جاتی اسی طرح نفل پڑھے بغیر وتر پڑھی جائے تو یہ وتر مغرب کی طرح ہو جائے گی اور ناپسند ہوگی۔ یہ معنی نہیں کہ مطلقاً تین رکعت وتر سے منع کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے وتر کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: أتعرف وتر النهار؟ اگر اس نہی کا معنی وہی ہوتا جو محمد بن نصر نے بیان کیا، تو اس حدیث کا جملہ "أتعرف وتر النهار" لغو اور بے معنی ہو کر رہ جاتا۔

علامہ عینی نے اس نہی کی توجیہ میں فرمایا: کہ یہ نہی تشبیہ الذات بالذات پر وارد نہیں، بلکہ تشبیہ الصفة بالصفة پر وارد ہے۔ یعنی وتر و مغرب کے "عددی تشبہ" سے منع نہیں کیا گیا، بلکہ "وصفی تشبہ" سے منع کیا گیا ہے۔ ہماری اس توجیہ کی تائید سلیمان بن یسار کے اس قول سے بھی ہوتی ہے: "لايشبه التطوع الفريضة" نفل فرض کے مشابہ نہیں ہونا چاہیے۔ اگر اس کا معنی یہ ہو کہ نفل نماز تعداد رکعات میں فرض نماز کے مشابہ نہیں ہونا چاہیے، تو لازم آئے گا کہ دو رکعتی نفل اور چار رکعتی نفل مکروہ ہو۔ اور کوئی اس کا قائل نہیں۔ بلکہ اس کا معنی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔

رہی حافظ ابن حجر کی تطبیق، جو انھوں نے تین رکعت وتر کی حدیث اور تشبہ بصلوٰۃ المغرب سے ممانعت کی حدیث کے درمیان دی ہے (کہ دو تشہد کے ساتھ تین رکعت سے نہی ہے) یہ تطبیق

درست نہیں۔ اس لیے کہ حضرت عمر کے بارے میں جو روایت ہے کہ ''آپ تکبیر کہہ کر تیسری رکعت کے لیے اٹھ جاتے تھے'' اس سے لازم نہیں آتا کہ دو رکعت پر تشہد نہیں پڑھتے تھے۔ دوسری حدیث: ''ان عمر أوتر بثلث لم يسلّم الا في آخرهن'' یہ روایت بھی دو رکعت کے بعد تشہد کی نفی نہیں کرتی۔ ہاں تیسری روایت: ''انه كان يوتر بثلث لايقعد بينهن'' اس سے قعدۂ اولیٰ کی نفی ہوتی ہے، لیکن اس حدیث کی تاویل کی جائے گی کہ یہ اس دور کی بات ہے جب کہ وتر کی کوئی خاص تعدادِ متعین نہیں تھی، اختیار تھا کہ جو جتنی چاہے پڑھے۔ جیسا کہ یہی تاویل اس روایت میں بھی کی جاتی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعت وتر ادا کرتے اور صرف پانچویں رکعت پر قعدہ کرتے ''یوتر بخمس ولایجلس الا في آخرهن''۔

حافظ ابن حجر کی مذکورہ تاویل سے کم از کم اتنا ثابت ہوا کہ یہ نہی ''عددِ رکعات'' پر نہیں، بلکہ ''وصفِ رکعات'' پر ہے۔ لہٰذا وتر کی نماز وصف اور ہیئت کے اعتبار سے مغرب سے مختلف ہو تو پھر نہی وارد نہیں ہوگی۔ اس تقدیر پر ہم کہہ سکتے ہیں حنفیہ جو تین رکعت وتر کے قائل ہیں وہ تیسری رکعت میں سورۂ فاتحہ اور ضم سورہ کے وجوب کے قائل ہیں، نیز وتر میں دعائے قنوت کو بھی واجب قرار دیتے ہیں، اور یہ امور مغرب کی نماز میں نہیں۔ نہ ضم سورہ نہ قنوت۔ تو وہ مشابہت زائل ہوگئی جس سے منع کیا گیا تھا۔

رہا ان کا یہ قول کہ عبداللہ بن مسعود، انس بن مالک اور ابوالعالیہ نے جو تین رکعت وتر پڑھی شاید انھیں نہی کی حدیث نہ پہنچی ہو۔ اس کلام کا کچھ حاصل نہیں۔

ایک سلام سے تین رکعت وتر کے اثبات میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

تین رکعت وتر حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ، و ابن عباس و دیگر صحابہ کرام کی روایتوں سے ثابت ہے۔ سعید بن ہشام نے ام المومنین سے روایت کیا:

''ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لايسلّم في ركعتي الوتر''

دوسری روایت میں ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

''من أحب أن يوتر بثلث ركعات فليفعل''

أيها الكافِرُون ''اور تیسری میں ''قُلْ هُوَ اللّٰهُ احد'' پڑھتے تھے۔اس حدیث کو اصحاب سنن اربعہ ،ابن حبان اور حاکم نے تخریج کیا ہے۔اس حدیث سے ظاہر ہے کہ تیسری رکعت متصل تھی،الگ نہیں تھی۔ان روایتوں سے تین رکعت وتر کا ثبوت ملتا ہے۔(ملخصاً کشف الاستار ثانی ۲۱۹ تا ۲۲۲)

صف کے پیچھے مقتدی کا تنہا قیام:

امام طحاوی نے ''باب الرجل يصلي بالرجلين أين يقيمهما'' میں حضرت انس بن مالک کی مشہور حدیث درج کی ہے کہ ان کی والدہ حضرت ملیکہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی، جب حضور علیہ السلام کھانے سے فارغ ہوئے تو نماز کے لیے چٹائی منگوائی جسے صاف کر کے اسی پر آپ نے امامت فرمائی، پیچھے انس بن مالک اور یتیم نے صف لگائی، اور حضرت ملیکہ ان دونوں کے پیچھے تنہا کھڑی ہوگئیں۔

''فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وصففت أنا واليتيم وراء ه والعجوز من وراء نا''.

اس حدیث پاک پر حاشیہ درج کر کے حضور صدر الشریعہ نے متعدد مسائل کا استنباط کیا، مثلاً: نفل نماز کی جماعت کا جواز، (دوسرے مقام پر اس کے لیے تداعی کی شرط کو ثابت کیا ہے۔) نفل نماز گھر میں افضل ہے۔نماز کی جگہ میل کچیل سے بھی صاف ہونی چاہیے۔بچہ عورت کی بجائے مرد کی صف میں کھڑا ہوگا۔عورتیں مردوں کے پیچھے ہوں گی۔اسی سے یہ بھی مستنبط کیا گیا کہ عورتوں کا مردوں کی امامت کرنا درست نہیں۔اس لیے کہ جب عورت کا مقام بچے سے بھی پیچھے ہے تو مردوں سے آگے کیسے بڑھ سکتی ہیں۔یہی جمہور کا قول ہے۔اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ سمجھوال بچے کی نماز درست ہے۔یہ بھی ثابت ہوا کہ دو آدمی مقتدی ہوں تو ایک ساتھ امام کے پیچھے کھڑے ہوں گے۔یہ بھی کہ عورتیں جماعت سے نماز پڑھیں تو مردوں کے پیچھے کھڑی ہوں گی۔اگر عورت مرد کے محاذی ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک مرد کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

شارح بخاری ابن بطال پر صدر الشریعہ کا ایراد:

اس کے بعد ابن بطال کا ایک استدلال ذکر کر کے اس کا رد کرتے ہیں: فرماتے ہیں:

واستدل به ابن بطال على صحة صلوٰة المنفرد خلف الصف، لأنه لما ثبت

ذلک للمرأة کان للرجل أولیٰ إھ.

ترجمہ: اس حدیث سے ابن بطال نے استدلال کیا ہے کہ صف کے پیچھے مقتدی تنہا کھڑا ہوسکتا ہے۔ اس لیے کہ جب ایسا عورت کے لیے درست ہے تو مرد کے لیے بدرجہ اولیٰ درست ہونا چاہیے۔

اس پر صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

یہ استدلال فاسد ہے۔ اس لیے کہ عورت کے لیے صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا اس لیے درست ہوا کہ اس کے لیے مردوں کے ساتھ قیام جائز نہیں، برخلاف مرد کے، کہ وہ تو مرد کے ساتھ کھڑا ہوسکتا ہے، اور مردوں کی صف میں داخل بھی ہوسکتا ہے، اور کسی شخص کو صف کے کنارے سے کھینچ کر اپنے ساتھ بھی کھڑا کر سکتا ہے، تو دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے۔

صدر الشریعہ کے الفاظ یہ ہیں:

اقول: ھذا الإستدلال فاسد، لأن المرأۃ إنما جازت صلوتھا خلف الصف لأنھا لایجوز لھا القیام مع الرجال، بخلاف الرجل فإن لہ أن یقوم معہ وأن یزاحمھم، وأن یجذب الرجل من حاشیۃ الصف فیقوم معھم، فافترقا.

(کشف الاستار ثانی ص ۲۶۳)

صلوۃ الخوف کا بیان

صلوۃ الخوف پہلی بار غزوۂ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو اکثر علما کے نزدیک ۴ھ ہجری میں ہوا۔ اس کے بعد بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ الخوف ادا فرمائی۔ اور آپ کے بعد صحابہ کرام حسب ضرورت صلاۃ الخوف پڑھتے۔

صلاۃ الخوف کے دو طریقے مروی ہیں:

پہلا طریقہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی پوری جمعیت دو گروپ میں بٹ جائے، ایک گروپ محاذ پر دشمن کی حرکتوں پر نظر رکھے، دوسرا گروپ آ کر امام کے ساتھ ایک رکعت ادا کرے، جب امام پہلی رکعت پوری کر لے تو مقتدی اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کر لیں، اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا رہے۔ جب یہ لوگ اپنی دوسری رکعت پوری کر لیں تو محاذ پر چلے جائیں اور اب دوسرا گروپ جو محاذ پر تھا وہ آئے اور امام اس گروپ کو دوسری رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے، اور یہ لوگ

مسبوق کی طرح اپنی پہلی رکعت پوری کرلیں۔ یہ حضرت سہل بن ابی حثمہ کی روایت سے ثابت ہے۔اس کی سند جید ہے، اس لیے امام شافعی اسی کو اختیار کرتے ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ایک گروہ دشمن کے مقابل رہے، اور دوسرا گروہ امام کے ساتھ نماز پڑھے، جب ایک رکعت پڑھ چکے تو یہ لوگ دشمن کے مقابل چلے جائیں اور جو لوگ محاذ پر تھے وہ چلے آئیں، اب ان کے ساتھ امام ایک رکعت پڑھے اور تشہد پڑھ کر سلام پھیر دے، مگر مقتدی سلام نہ پھیریں، بلکہ یہ لوگ اپنی نماز پوری کر کے دشمن کے مقابل چلے جائیں۔ یا وہیں جا کر پوری کریں، اب وہ گروپ دوبارہ یہاں آئے اور آکر ایک رکعت پوری کرے۔ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ وہ لوگ وہیں پوری کرلیں۔ یہ طریقہ حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث سے ثابت ہے۔ اور اسی کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔اسے اختیار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ طریقہ قرآن مجید میں بیان کیے گئے طریقے کے موافق ہے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ وَلْيَاْخُذُوْا اَسْلِحَتَهُمْ فَاِذَا سَجَدُوْا فَلْيَكُوْنُوْا مِنْ وَّرَائِكُمْ وَلْتَاْتِ طَائِفَةٌ اُخْرٰى لَمْ يُصَلُّوْا فَلْيُصَلُّوْا مَعَكَ وَلْيَاْخُذُوْا حِذْرَهُمْ وَاَسْلِحَتَهُمْ الى آخر الآية (سورہ نساء۱۰۲)

حنفیہ کے خلاف ایک استدلال اور صدر الشریعہ کا جواب:

صلوٰۃ الخوف کی ایک روایت حضرت جابر بن عبداللہ سے بھی مروی ہے، جس میں ذکر ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینے سے باہر صلاۃ الخوف چار رکعت پڑھی، اس حدیث سے شافعیہ نے "اقتداء المفترض بالمتنفل" کے مسئلے پر احناف کے خلاف استدلال کیا ہے۔ مسلم شریف میں ہے، حضرت جابر فرماتے ہیں:

ہم لوگ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے، جب ذات الرقاع پہنچے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک سایہ دار درخت کے نیچے اترے، ہم لوگ بھی اِدھر اُدھر منتشر ہوگئے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار درخت کی ایک ٹہنی سے لٹکی ہوئی تھی، ایک دشمن آیا اور تلوار ہاتھ میں لے کر بولا: مجھ سے ڈرتے ہو؟ فرمایا: نہیں۔ بولا: آپ کو مجھ سے کون بچائے گا؟ فرمایا: اللہ بچائے گا۔ صحابہ نے اسے دھمکایا تو اس نے تلوار نیام میں ڈال کر ٹہنی سے لٹکا دیا۔ جابر کہتے ہیں: اذان کہی گئی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کو دو رکعتیں پڑھائیں، یہ

گروہ دو رکعت پڑھ کر پیچھے ہٹ گیا، پھر دوسرے گروہ کو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو دو رکعتیں ہوئیں۔ اس حدیث کو امام بخاری نے بھی کتاب المغازی میں نقل کیا ہے۔

اس حدیث میں یہ احتمال ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعت پر سلام نہ پھیرا ہو جیسا کہ قرطبی نے شرح مسلم میں لکھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دو رکعت پر سلام پھیرا ہو جیسا کہ امام نووی نے شرح مسلم میں لکھا۔ اور اس کی تائید ابوبکرہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، نیز حضرت جابر کی ایک اور روایت اس کی تائید میں ہے۔ جس میں صراحت ہے کہ دو رکعت پر سلام پھیرا گیا۔ وہ روایت بیہقی میں یوں ہے:

عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالناس صلاة الظهر في الخوف ببطن نخلة فصلى بطائفة ركعتين ثم سلّم ثم جاء ت طائفة أخرى فصلى بهم ركعتين ثم سلّم.

اس سے ثابت ہوا کہ "اقتداء المفترض بالمتنفل" جائز ہے۔ اس لیے کہ یہاں صلاۃ الخوف دونوں گروپ کو دو دو رکعتیں پڑھانے کا ذکر ہے، بایں طور کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں۔ تو بعد کی دونوں رکعتیں آپ کی نفل ہوئیں اور دوسرے گروپ کی فرض۔ یہ نماز چونکہ مسافرت میں ادا کی گئی تھی اس لیے اگر دو رکعت پر سلام پھیرنا ثابت ہو تو بعد کی دو رکعت حضور کی نفل ہوئی۔ اور سلام پھیرنا ثابت نہ ہو تب بھی چونکہ احناف کے نزدیک قصر رخصت نہیں عزیمت ہے، اس لیے ان کے نزدیک اگر دو رکعت پڑھنے کی جگہ چار پڑھ لے اور دو پر قعدہ کر لے تو پہلی دو فرض ہو جاتی ہے اور آخری دو نفل۔ اس طور پر بھی دوسرے گروپ نے جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کی تو حضور کی نفل ہوئی اور دوسرے گروپ کی فرض۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ فرض والا نفل والے کی اقتدا کر سکتا ہے۔

بہر حال حنفیہ کے خلاف حدیث جابر سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ بہت شراحِ حدیث کو اس طرف توجہ نہ ہوئی، انھیں میں امام نووی بھی ہیں۔ جنھوں نے لکھا کہ ابوبکرہ کی حدیث سے ہی حنفیہ کے خلاف استدلال کیا جا سکتا ہے، جس میں صراحت ہے کہ دو پر سلام پھیر دیا تھا۔ اور حضرت جابر کی حدیث سے استدلال اسی صورت میں کیا جا سکتا ہے کہ دو پر سلام پھیرنا ثابت ہو۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اس حدیث سے حنفیہ کے خلاف استدلال اسی صورت میں درست ہوگا جب یہ ثابت ہو جائے کہ یہ نماز آیتِ قصر نازل ہونے کے بعد پڑھی گئی۔ اور یہ امر ابھی حیز خفا میں ہے۔

''ثم سلم'' والی روایت سے بھی استدلال باطل ہے۔ اس لیے کہ احتمال ہے کہ سلام سے مراد آخری سلام ہو جس سے نماز ختم کی جاتی ہے، یا سلام سے تشہد مراد ہو جس میں سلام پیش کیا جاتا ہے، جس کی وجہ سے تشہد پر بھی لفظ سلام کا اطلاق ہوتا ہے۔ لہٰذا اس روایت سے بھی حنفیہ کے خلاف استدلال تام نہیں۔

نیز حنفیہ کے نزدیک قصر عزیمت ہے۔ یہ قرآن سے نہیں بلکہ حدیث سے ثابت ہے۔ تو کہا جاسکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ''فاقبلوا صدقتہ'' سے پہلے سفر میں اتمام جائز رہا ہو۔ ایسی صورت میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعت بھی فرض تھی، اور مقتدیوں کی دو رکعت بھی فرض تھی۔ اس لیے اس حدیث سے ''اقتداء المفترض بالمتنفل'' ثابت نہیں کی جاسکتی۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۲۸۵،۲۸۶)

صلاۃ الخوف کی مشروعیت:

صلوٰۃ الخوف کے بیان میں امام طحاوی نے امام ابو یوسف کا ایک قول نقل کیا ہے کہ صلاۃ الخوف صرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں مشروع تھی، اب مشروع نہیں۔

اس پر صدر الشریعہ نے بدائع اور فتح القدیر سے اس قول کی توضیح اور اس کے دلائل نقل کیے۔ امام ابو یوسف کے استدلال پر ایک اصولی مشکل یہ پیش آئی کہ احناف کے یہاں مفہوم شرط معتبر نہیں، پھر آیت کریمہ واذا کنتَ فیھم فاَقَمتَ لھُمُ الصلوٰۃَ فَلْتَقُمْ طائفۃٌ منھم مَعَکَ سے استدلال کیسے تام ہوگا؟، چنانچہ امام ابن ہمام کی طرف سے امام ابو یوسف کے استدلال کی توجیہ، اور اس کا جواب نقل فرمایا۔ اس کے بعد بحر العلوم علامہ عبد العلی فرنگی محلی نے ''رسائل ارکان'' میں امام ابو یوسف کے قول کی تائید وحمایت میں جو دلائل بیان کیے ہیں انھیں نقل کر کے ایسے علمی اور استدلالی انداز میں ان دلائل کی تردید فرمائی کہ جن کے مطالعہ کے بعد حضرت حجۃ الاسلام علامہ حامد رضا خاں رحمۃ اللہ علیہ کا جملہ یاد آتا ہے کہ

''مولانا امجد علی صاحب جب جواب دے رہے تھے تو معلوم ہو رہا تھا کہ ایک بحر ذخار موجیں مار رہا ہے''۔

ہم اس بحث کا خلاصہ اپنے الفاظ میں درج کرتے ہیں: جسے شوق ہو کشف الاستار جلد ثانی میں صلاۃ الخوف کی بحث کا مطالعہ کرلے۔

رسائل الارکان کے دلائل:

بحر العلوم علامہ عبد العلی رحمۃ اللہ علیہ رسائل الارکان میں فرماتے ہیں:

امام ابو یوسف نے فرمایا کہ صلوٰۃ الخوف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہے۔ اور یہ قول میرے نزدیک زیادہ صحیح ہے۔

اولاً: اس لیے کہ آیت کریمہ فَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ میں اللہ تعالیٰ نے صلاۃ الخوف کو آپ علیہ السلام کی موجودگی کی شرط کے ساتھ مشروط فرمایا ہے، اور جب شرط فوت ہو جائے تو حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ عملِ کثیر، مشی اور قبلہ سے انحرافِ فاحش کے سبب نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

ثانیاً: اس وجہ سے کہ نماز منافی کے ساتھ مشروع ہو تو ضرورت کی بنا پر مشروع ہوتی ہے، اور اب ضرورت نہیں، کیونکہ اب مسلمان خوف کی حالت میں دو گروہ بنا کر ایسا کر سکتے ہیں کہ ایک گروہ ایک امام کے ساتھ نماز پڑھے اور دوسرا گروہ دشمن کے مقابل ڈٹا رہے، جب پہلا گروہ فارغ ہو لے تو دشمن کے مقابل آجائے اور دوسرا گروہ اب دوسرے امام کی اقتدا میں نماز ادا کرے۔ اس طرح کوئی منافیٔ صلاۃ امر کا خلل نہ آئے گا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تو ضرورت تھی، کیونکہ آپ کی اقتدا میں نماز قطعاً مقبول، اور فیوض و برکات کا سرچشمہ تھی۔ تو صرف خوف کی وجہ سے اس فضل عظیم کو فوت کر دینا کسی عقل مند کا کام نہیں، اور جہاد میں ہلاکت سے بچنا بھی فرض ہے، لامحالہ صلاۃ الخوف مشروع قرار دی گئی تاکہ یہ فضیلت حاصل ہو جائے۔ لیکن اب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پردہ فرمانے کے بعد وہ ضرورت باقی نہ رہی۔ تو اب حکم یہی ہوگا کہ ان منافی کے ساتھ نماز مشروع نہ ہوگی۔ اور صاحب ہدایہ کا یہ قول درست نہیں کہ ''امام ابو یوسف نے جو صلاۃ الخوف کی مشروعیت کا انکار کیا اس پر حضور علیہ السلام کے فعل سے حجت قائم کی جائے گی''۔

اس لیے کہ جب امام ابو یوسف نے صلاۃ الخوف کو حضور علیہ السلام کے خصائص میں سے قرار دیدیا تو اب اُن پر کوئی حجت اسی صورت میں قائم ہوسکتی ہے جب کہ دلیل قطعی کے ذریعہ اختصاص کی نفی ثابت کردی جائے۔

صدرالشریعہ کے جوابات:

صدرالشریعہ علیہ الرحمہ علامہ بحرالعلوم کے ان دلائل کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:

أقول: اولاً تو ہمیں تسلیم نہیں کہ صلاۃ الخوف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں سے ہے۔ اور آیت کریمہ اختصاص پر دلالت بھی نہیں کررہی ہے۔ اس لیے کہ صحابہ کرام نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بلانکیر صلاۃ الخوف ادا فرمائی۔ اگر صلاۃ الخوف خصائص سے ہوتی اور صحابہ کرام نے آیت کریمہ سے اختصاص سمجھا ہوتا تو ضرور بعد وصال شریف صلاۃ الخوف پڑھنے والے پر نکیر فرماتے، جیسا کہ عصر کے بعد نماز پڑھنے، اور دیگر خصائص پر کسی نے عمل کیا تو نکیر فرمائی۔

اگر صلاۃ الخوف خصائص میں سے ہوتی تو آپ اسے بیان فرمادیتے، جیسا کہ اور خصائص مثلاً صوم وصال وغیرہ کو بیان فرمایا۔ اگر کہو کہ تخصیص تو آیت کریمہ سے ظاہر ہے، کہ ارشاد ہوا وَإِذَا كُنْتَ فِيهِم" تو رسول کی موجودگی سے مشروط تو کیا گیا، ہم کہیں گے: اس کا معنیٰ ہے: جب تم یا تمہارا کوئی قائم مقام ان کے درمیان ہو، جیسا کہ خُذْ مِنْ أموالِهِمْ صَدَقَةً آپ کے ساتھ خاص نہیں۔ اور شرائع میں تو اصل تعمیم ہے نہ کہ تخصیص، جب تک کہ دلیل تخصیص قائم نہ ہو۔ اور یہاں دلیل تخصیص کچھ نہیں۔ رہی یہ بات کہ "یہ نماز تو منافی کے ساتھ مشروع ہے" تو یہ اس نماز کی خصوصیات میں سے ہے۔ نہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے۔ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ایک شی کبھی کسی حالت میں منافی ہو لیکن دوسرے وقت اور دوسری حالت میں منافی نہ ہو۔ تو مشی اور قبلہ سے انحراف اگرچہ منافیٔ صلاۃ ہے، مگر حالت امن میں منافیٔ صلاۃ ہے، حالت خوف میں منافیٔ صلاۃ نہیں۔

ثانیاً: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "صلوا كما رأيتموني أصلي"

تو جب آپ نے صلاۃ الخوف ادا فرمائی تو آپ کا ادا فرمانا حالت خوف کے لیے اس نماز کی

تشریع ہوئی۔

ثالثاً: متعدد روایتوں سے ثابت ہے (چند روایتیں نقل کیں) کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ الخوف کی تعلیم دی اور طریقہ بتایا۔ تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ صلاۃ الخوف آپ کی خصوصیات سے ہے۔

رابعاً: ہمیں یہ بھی تسلیم نہیں کہ عہد رسالت میں ضرورت تھی، اب نہیں۔ اس لیے کہ ''تحصیل فضل'' ضرورت کی قبیل سے نہیں۔ اور اگر مشی وانحراف عن القبلۃ کوخوف کی حالت میں بھی منافی صلاۃ قرار دیا جائے تو صلاۃ الخوف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی جائز نہ ہونی چاہیے تھی، کیونکہ ''تحصیل فضل'' کے لیے منافی کا ارتکاب جائز نہیں۔

رہا صاحب ہدایہ کا ارشاد کہ ''امام ابو یوسف کے قول پر فعل رسول سے حجت قائم کی جائے گی'' اس کا یہ مطلب نہیں کہ حدیث کی عبارۃ النص ان پر حجت ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کی دلالۃ النص ان پر حجت ہے۔ جیسا کہ صاحب عنایہ نے بیان فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے صلاۃ الخوف پڑھنے کا سبب ''خوف'' تھا، نہ کہ آپ کی اقتدا میں نماز کی فضیلت کا حصول۔ اور ''خوف'' بعد میں بھی پایا جاسکتا ہے۔ اگر ''فضیلت کا حصول'' سبب ہوتا، تو نماز میں تو ترکِ مشی اور ترکِ استدبارِ قبلہ فرض ہے۔ اور آپ کی اقتدا میں نماز فضل۔ اور فضل کے لیے فرض کا ترک جائز نہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ص ۳۰۰)

صلوٰۃ الکسوف کا بیان

سورج گہن کی نماز میں قراءت جہری یا سری؟

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جمہور فقہا کے نزدیک صلوٰۃ الکسوف میں سرّی قراءت مسنون ہے۔ جب کہ امام احمد بن حنبل، امام اسحاق اور صاحبین کے نزدیک جہری قراءت مسنون ہے۔ اس بحث میں امام طحاوی نے دلائل کی رو سے صاحبین کے مذہب کو ترجیح دی ہے، جب کہ صدر الشریعہ نے امام ابوحنیفہ کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل حضرت ابن عباس اور سمرہ بن جندب کی یہ روایت ہے:

''صلی بنا رسول اللہ ﷺ في صلوٰۃ الکسوف لانسمع له صوتاً''

امام ابو یوسف امام محمد اور دیگر ائمہ جو جہری قراءت کے قائل ہیں مذکورہ حدیث میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ ہوسکتا ہے صف کی دوری کی وجہ سے قراءت کی آواز نہ سنائی دی ہو۔ ان کی دلیل حضرت عائشہ ام المومنین کی یہ روایت ہے:

"ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جھر بالقراءۃ فی کسوف الشمس"

حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ امام ابو حنیفہ کی طرف سے حدیث ام المومنین کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ممکن ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے چند آیتیں جہراً پڑھ دی ہوں جیسا کہ آپ ظہر میں ایک دو آیتیں سنا دیتے تھے۔ جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے:

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسمع آیۃ او آیتین فی الظھر احیاناً"

تو جس طرح اس حدیث سے ظہر میں جہری قراءت ثابت نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح حضرت ام المومنین کی مذکورہ روایت سے صلوٰۃ الکسوف میں جہری قراءت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

صاحبین کی طرف سے سمرہ بن جندب اور ابن عباس کی روایت کا جو یہ جواب دیا گیا کہ وہ دوری کی بنیاد پر آواز نہ سن سکے ہوں گے۔ صدر الشریعہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ تاویل درست نہیں۔ اس لیے کہ ابن عباس کی یہ روایت ابوداؤد میں یوں ہے:

"فقام بنا کاطول ما قام بنا فی صلوٰۃ قط، لانسمع لہ صوتاً، ثم رکع بنا کاطول ما رکع بنا فی صلوٰۃ قط، لانسمع لہ صوتاً، قال ثم سجد بنا کاطول ما سجد بنا فی صلوٰۃ قط لانسمع لہ صوتاً".

اس حدیث میں رکوع اور سجود میں بھی آواز نہ سننے کی صراحت ہے۔ تو اگر قراءت نہ سننے کی وجہ دوری تھی تو رکوع وسجود میں آواز نہ سننے کا کوئی مطلب نہ ہوگا۔ بلکہ یہ تو اشارہ ہے اس طرف کہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب تھے، جبھی تو کہہ رہے ہیں کہ رکوع وسجود کی بھی آواز نہ آتی تھی۔ تو یہ تاویل کیسے کی جاسکتی ہے؟ کہ دوری کی وجہ سے ابن عباس نہ سن سکے، جب کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سن لیا۔ حالانکہ وہ بھی دور ہی تھیں، اس لیے کہ وہ عورتوں کی صف میں، بلکہ ان کی پچھلی صف میں رہی ہوں گی۔ عبداللہ بن عباس اور سمرہ بن جندب اتنے دور تو نہیں رہے ہوں گے؟۔(۱)

(۱) بلکہ نہ سننے کی وجہ دراصل سری قراءت تھی اور ام المومنین کے سننے کی وجہ چند آیتوں کو جہراً پڑھ دینا تھا، تاکہ لوگ جان لیں کہ صلوٰۃ الکسوف میں بھی قراءت ہے۔ ف۔ قادری)

امام طحاوی کی نظر فقہی:

امام طحاوی نے نظر فقہی کے ذریعہ بھی صاحبین کے مذہب کو ترجیح دی ہے۔اور ثابت کیا ہے کہ صلاۃ الکسوف میں جہری قراءت ہے،امام طحاوی فرماتے ہیں:

دن کی نمازوں میں ''ظہر وعصر'' جو روزآنہ پڑھی جاتی ہے، ان میں کبھی جہری قراءت نہیں ہوتی، لیکن ''نماز جمعہ'' جو خاص دن پڑھی جاتی ہے اس میں جہری قراءت ہوتی ہے۔تو فرض نمازوں کا حکم یہ ہوا کہ جو ہر روز دن میں پڑھی جائے اس میں سری قراءت ہے،اور جو کسی خاص دن پڑھی جائے اس میں جہری قراءت ہے۔یہی حکم تطوع کا ہے کہ جو نماز دن میں روزآنہ پڑھی جاتی ہے اس میں سری قراءت ہوتی ہے (جیسے سنن واشراق) اوو جو کسی خاص دن پڑھی جاتی ہے اس میں جہری قراءت ہوتی ہے، جیسے ''عیدین کی نماز'' کہ اس میں جہری قراءت ہوتی ہے۔اس قدر میں کسی کا اختلاف نہیں۔استسقا میں جولوگ نماز کے قائل ہیں وہ اس میں جہری قراءت کے ہی قائل ہیں۔تو جب فرائض وسنن سب میں یہ بات ثابت ہے کہ دن کی نماز جو کسی خاص دن ادا کی جائے اس کی قراءت جہری ہوگی،تو صلوٰۃ الکسوف بھی دن میں ہر روز نہیں، بلکہ خاص دن پڑھی جانے والی نفل نماز ہے،اس لیے اس میں بھی قراءت جہری ہوگی۔یہی قول امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے۔

امام طحاوی کی نظر فقہی کا جواب:

یہ مقام بڑا اہم ہوتا ہے جب امام طحاوی امام ابوحنیفہ کے موقف کے علاوہ کوئی اور موقف اختیار کرتے ہیں۔ایسے مقام پر صدرالشریعہ عموماً امام ابوحنیفہ کے موقف کی تائید میں امام طحاوی کی دلیل پر تنقید کرتے ہیں۔مثلاً اسی مقام پر جب کہ امام طحاوی نے امام ابوحنیفہ کے موقف (سری قراءت) کی بجائے صاحبین کے قول (جہری قراءت) کو اختیار کیا ہے۔اور نظر فقہی کے ذریعہ اسی کو ترجیح دی ہے۔تو صدرالشریعہ اس کا جواب دیتے ہیں،اور نظر فقہی سے امام ابوحنیفہ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔صدرالشریعہ کی نظر فقہی کا خلاصہ یہ ہے:

جمعہ کا دن وہ مبارک دن ہوتا ہے جب رحمت خداوندی کا نزول ہوتا ہے۔اور اس دن جہنم کو دہکایا نہیں جاتا۔یوں ہی عید کا دن خوشی اور مسرت کا دن ہوتا ہے۔تو جمعہ وعیدین کی نماز میں

جہراولیٰ وانسب ہے۔ برخلاف صلوٰۃ الکسوف کے۔ اس لیے کہ یہ نماز خوف ودہشت کے ماحول میں ادا کی جاتی ہے۔ جیسا کہ ابوبکرہ کی روایت میں ہے: "فقام الی المسجد یجرّ رداء ہ من العجلة"۔ اور ابوموسیٰ اشعری کی روایت میں ہے: "فقام فزعاً"۔ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "فاذا رأيتم شيئاً منها فافزعوا الى الصلوٰة" دوسری روایت میں ہے: "ولكن الله عزوجل يرسلها يخوّف بها عباده"۔ مذکورہ روایات سے یہ ثابت ہوا کہ کسوف کی حالت سخت خوف ودہشت کی حالت ہوتی ہے۔ اور جہری قراءت خوف ودہشت کے مناسب نہیں۔ اسی لیے تو بدائع میں امام ملک العلما نے سری قراءت پر یوں استدلال کیا کہ حالت کسوف میں لوگ آیات قرآنیہ پر تامل کی قدرت نہیں رکھتے، اس لیے کہ ان کے دل پہلے ہی خوف ودہشت کی زد میں ہوتے ہیں۔ اس لیے جہری قراءت نہ کی جائے۔ حاصل یہ کہ گہن کی نماز کا قیاس جمعہ وعیدین کی نماز پر درست نہیں۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۳۵۳)

نمازِ تراویح کا بیان

"باب القيام في شهر رمضان" میں امام طحاوی نے یہ بحث کی ہے کہ تراویح کی نماز گھر میں افضل ہے یا مسجد میں؟

اس باب کے تحت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے نہایت اختصار اور جامعیت کے ساتھ تراویح کی کئی بحثیں طے کردی ہیں۔ جن کا خلاصہ ہم اپنے الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ تراویح کے بارے میں چند امور موضوع بحث ہیں۔

تراویح سنت ہے یا نفل؟:

پہلی بحث یہ ہے کہ تراویح سنت ہے یا نفل؟ امام حمید الدین ضریر نے کہا نفس تراویح سنت ہے۔ اور جماعت سے ادائیگی مستحب ہے۔ امام حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا کہ تراویح سنت ہے، اس کا ترک جائز نہیں۔ جوامع الفقہ میں ہے کہ تراویح سنت موکدہ ہے۔ اور اس کی جماعت واجب ہے۔ اور روضہ میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ تراویح کی جماعت فضیلت ہے۔ ذخیرہ میں اکثر مشائخ سے ہے کہ تراویح جماعت کے ساتھ قائم کرنا سنت کفایہ ہے۔ جو گھر میں پڑھ لے وہ مسجد کی فضیلت سے محروم ہوگا۔ مبسوط میں ہے کہ گھر میں پڑھ لے تو گناہگار نہ

ہوگا۔ ہدایہ میں ہے: اصح یہ ہے کہ تراویح سنت ہے۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہ سے بھی مروی ہے۔ اس لیے کہ خلفائے راشدین نے اس پر مواظبت فرمائی ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تراویح پر مواظبت نہ فرمائی اس کی وجہ یہ بیان فرمادی، کہ کہیں امت پر فرض نہ ہو جائے۔

تراویح کی رکعتوں کی تعداد:

دوسری بحث یہ ہے کہ تراویح کی رکعات کی تعداد کیا ہے؟

ہمارے نزدیک تراویح کی رکعات کی تعداد بیس ہے۔ اسی کے قائل امام شافعی، امام احمد بن حنبل ہیں اور جمہور علمائے امت سے یہی منقول ہے۔ مروی ہے کہ اسود بن یزید چالیس رکعتیں تراویح کی اور سات رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے۔ امام مالک کے نزدیک وتر کے علاوہ تراویح نو ترویحات پر مشتمل کل چھتیس رکعتیں ہیں۔ امام مالک اہل مدینہ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں۔ اور ہمارے اصحابِ حنفیہ اور شافعیہ اور حنابلہ حضرت سائب بن یزید صحابی رسول کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ یہ حدیث بیہقی میں یوں ہے:

" كانوا يقومون على عهد عمر رضى الله تعالىٰ عنه بعشرين ركعة وعلى عهد عثمان وعلي رضى الله تعالىٰ عنهما مثله".

مغنی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

"انه أمر رجلاً أن يصلي بهم في رمضان بعشرين ركعة".

گویا بیس رکعت تراویح اجماع کے درجہ میں ہے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ موطا میں حضرت یزید بن رومان سے تیئس رکعات مروی ہے:

"كان الناس في زمن عمر رضي الله عنه يقومون في رمضان بثلث وعشرين ركعة"

ہم جواب میں کہیں گے کہ بیہقی نے کہا: ان میں تین رکعتیں وتر کی تھیں۔ نیز یزید بن رومان کی روایت منقطع ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمر سے ان کی ملاقات نہیں۔

اور امام مالک کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اہل مکہ ہر دو ترویحہ کے درمیان طواف کرتے تھے اور طواف کی دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ اور آخری ترویحہ پر طواف نہیں کرتے تھے۔ اہل مدینہ نے اہل مکہ کی مساوات کا قصد کیا تو ہر طواف کے بدلے چار مزید رکعتیں پڑھنے لگے۔ تو انھوں نے

اہل مکہ کے چار طواف کے بدلے سولہ رکعتیں مزید پڑھیں، اس طرح اہل مدینہ کا عمل چھتیس رکعات پر رہا۔ لیکن صحابہ کرام کا جو عمل رہا ہے وہ زیادہ قابل تقلید اور لائق اتباع ہے۔

بدائع میں ہے: تراویح کی بیس رکعتوں کے قائل جمہور علمائے امت ہیں۔ امام مالک چھتیس رکعات کے قائل ہیں۔ اور ایک قول کے مطابق چھبیس رکعات کے قائل ہیں۔ اور صحیح جمہور کا قول ہے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ماہِ رمضان میں صحابہ کرام کو حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کی اقتدا میں جمع کر دیا۔ تو انھوں نے صحابہ کو بیس رکعتیں پڑھائیں، اور کسی نے انکار نہ کیا۔ تو اس قدر پر صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اکثر اہل علم بیس رکعت کے قائل ہیں، جیسا کہ حضرت عمر، حضرت علی اور دیگر صحابہ کرام سے مروی ہے۔ اور یہی سفیان ثوری، عبداللہ بن مبارک، امام شافعی کا قول ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنے شہر مکہ مکرمہ میں لوگوں کو بیس رکعتیں پڑھتے دیکھا۔ (۱)

تراویح کا وقت:

تیسری بحث تراویح کے وقت کے بارے میں ہے:

ہمارے نزدیک تراویح کا وقت نماز عشا کے بعد اور وتر سے پہلے ہے۔ یہی قول ہے عام مشائخ بخارا کا۔ اور اصح یہ ہے کہ اس کا وقت عشا کے بعد رات کے آخری حصہ تک ہے، وتر سے پہلے بھی اور وتر کے بعد بھی۔ مبسوط میں ہے کہ آدھی رات یا تہائی رات تک ادا کر لینا مستحب ہے، جیسے نماز عشا۔ محیط میں ہے: عشا سے پہلے تراویح جائز نہیں۔ اور وتر کے بعد جائز ہے۔ اس میں کوئی اختلاف منقول نہیں۔ بدائع میں ہے: کیا آدھی رات تک موخر کرنا مکروہ ہے؟ بعض کے

---

(۱) غیر مقلدین زمانہ نے آٹھ رکعت کی تراویح ایجاد کی ہے۔ اور حضرت ام المومنین کی مشہور حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم رمضان یا غیر رمضان میں گیارہ رکعت پر زیادت نہیں فرماتے تھے۔ یہ حدیث تہجد کے بارے میں ہے، امام بخاری نے بھی اس حدیث کو باب التہجد میں ذکر کیا ہے۔ جس کو انھوں نے تراویح پر محمول کر دیا ہے۔ اور اس کا لفظ رمضان وغیر رمضان صاف بتا رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جو نماز پورے سال پڑھتے تھے اسی کے بارے میں ارشاد فرما رہی ہیں۔ اور تراویح تو رمضان شریف میں، وہ بھی چند روز ادا فرمائی تھی۔ (ف۔ قادری)

نزدیک مکروہ ہے۔ اس لیے کہ تراویح عشا کے تابع ہے اور عشا کو آدھی تک موخر کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح تراویح کو بھی آدھی رات موخر کرنا مکروہ ہوگا۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ مکروہ نہیں۔ اس لیے کہ تراویح تو قیام اللیل ہے۔ اور قیام اللیل آخر اللیل میں افضل ہے۔

تراویح میں ختم قرآن:

چوتھی بحث یہ ہے کہ تراویح میں قرآن ختم کرنے کا کیا حکم ہے؟

اکثر مشائخ کے نزدیک تراویح میں ختم قرآن سنت ہے۔ تو قوم کی سستی کی وجہ سے ختم قرآن کی سنت ترک نہیں کی جائے گی۔ ایک قول ضعیف یہ ہے کہ تراویح میں مغرب کی طرح مختصر قراءت کی جائے گی تاکہ لوگوں پر تخفیف ہو۔ اس پر امام شمس الائمہ حلوائی فرماتے ہیں کہ یہ مستحسن نہیں۔ تیسرا قول یہ ہے کہ ہر رکعت میں بیس سے تیس آیتیں پڑھی جائیں گی، جیسا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے امام کو حکم دیا تھا۔ بیہقی نے ابوعثمان نہدی سے روایت کیا کہ حضرت عمر نے تین قراء کو بلایا، ان کی تلاوت سنی۔ تیز پڑھنے والے کو حکم دیا کہ ہر رکعت میں تیس آیتیں تلاوت کرو۔ درمیانی رفتار سے پڑھنے والے کو پچیس آیتیں پڑھنے کا حکم دیا، اور آہستہ پڑھنے والے کو بیس آیتیں پڑھنے کا حکم دیا۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۳۹۷،۳۹۸)

مسجد میں تراویح افضل ہے یا گھر میں؟:

امام ابوحنیفہ، امام احمد بن حنبل، عبداللہ بن مبارک اور امام اسحٰق بن راہویہ کا مذہب یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ مسجد میں تراویح گھر میں تراویح سے افضل ہے۔ یہی قول متاخرین حنفیہ اور متاخرین شافعیہ کا ہے۔

اس کے برخلاف امام مالک، امام شافعی اور حسن بصری کے نزدیک گھر میں تنہا تراویح پڑھنا جماعت کے ساتھ تراویح پڑھنے سے افضل ہے۔

فریق اول کی دلیل حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"ان القوم اذا صلوا مع الامام حتی ینصرف کتب لھم قیام تلک اللیلۃ"

ترجمہ: لوگ جب امام کے ساتھ نماز پڑھیں یہاں تک کہ فارغ ہو جائیں تو ان کے لیے پوری

رات کا قیام لکھا جاتا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: فرماتے ہیں کہ ایک رات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو صلاۃ اللیل پڑھائی، صحابہ نے چاہا کہ حضور اس کے بعد بھی پڑھائیں، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"خير صلوة المرء في بيته الا المكتوبة".

انسان کی بہتر نماز وہ ہے جو گھر کے اندر ہو، مگر فرض نماز۔

اس حدیث کو امام بخاری و مسلم و ابو داؤد و ترمذی و نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔

ان دونوں حدیثوں کا ماحصل یہ ہوا کہ تراویح کی نماز امام کے ساتھ پڑھنے سے پوری رات کے قیام کا ثواب ملتا ہے، لیکن گھر میں پڑھنا اس سے افضل ہے۔

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث دوسری سند سے یوں ہے، فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد شریف میں چٹائی سے گھیر کر ایک حجرہ بنا لیا تھا، اس میں چند راتیں نماز ادا فرمائی، یہاں تک کہ صحابہ کرام کا مجمع اکٹھا ہو گیا، تو آپ نے انھیں نماز پڑھا دی، اگلی رات انھیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز نہ ملی، صحابہ نے سوچا کہ آج حضور کو نیند آگئی، تو صحابہ میں بعض کھنکھارنے لگے تاکہ حضور تشریف لائیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں فرمایا: تمہارا یہ عمل مسلسل ہونے لگا تو مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں تم پر فرض نہ ہو جائے (اس لیے میں نہ نکلا) اگر فرض ہو جائے گی تو تم لوگ اسے قائم نہ کر سکو گے۔ اے لوگو! اپنے گھروں میں ہی نماز پڑھ لیا کرو، کہ انسان کی افضل نماز گھر کی نماز ہے، مگر فرض نماز۔

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر، ابراہیم، قاسم و سالم، و نافع رضی اللہ عنہم تراویح گھر میں ہی پڑھتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر کے بارے میں مروی ہے کہ جب سب لوگ مسجد میں تراویح پڑھتے تو وہ گھر میں تراویح ادا کرتے۔ اور جب لوگ تراویح سے فارغ ہو کر گھر واپس ہوتے تو وہ برتن میں پانی لے کر مسجد میں داخل ہوتے، اور صبح تک مسجد میں قیام کرتے۔

امام طحاوی نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے، اور اسی کو ترجیح دی ہے۔

لیکن صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ البحر الرائق کے حوالے سے اس کی تفصیل فرمائی، اور امام طحاوی کی دلیل کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"خیر صلوٰۃ المرء في بیته الا المکتوبة" سے صلاۃ التراویح مستثنیٰ ہے۔اس لیے کہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح مسجد میں ادا فرمائی۔آپ کے بعد آپ کے خلفائے راشدین نے ادا فرمائی۔ یہ لوگ مفضول کو اختیار نہیں فرماتے تھے۔لہٰذا جن صحابہ نے جماعت تراویح سے تخلف کیا ان کے بارے میں کہا جائے گا کہ یا تو انھوں نے عذر کی بنا پر ایسا کیا، یا اپنے اجتہاد کے مطابق اسے افضل سمجھ کر کیا۔ان چند اصحاب کے عمل کے مقابل تراویح کی جماعت پر جم غفیر کا اجماع پیش کیا جاسکتا ہے۔ صاحب ہدایہ نے لکھا کہ تراویح کی جماعت سنت کفایہ ہے۔ تمام لوگ چھوڑ دیں تو برا کریں گے۔اور بعض لوگ قائم کرلیں تو باقی لوگ بھی بری ہوجائیں گے۔ اس لیے کہ بعض صحابہ سے تخلف ثابت ہے۔لیکن تنہا ادا کرنے والے جماعت کی فضیلت سے محروم ہوں گے۔(ملخصاً کشف الاستار ثانی ۴۰۴)

صدرالشریعہ نے اس عموم سے کہ "نفل نماز گھر میں افضل ہے" تراویح کے استثنا پر استدلال کیا ہے۔فرماتے ہیں:

نفل نماز گھر میں افضل ہے، لیکن صلاۃ الکسوف، صلاۃ الاستقا اور صلاۃ التراویح مستثنیٰ ہیں۔تراویح کے استثنا کی دلیل بخاری شریف کی یہ روایت ہے: عبدالرحمٰن بن عبدالقاری سے مروی ہے کہ میں حضرت عمر بن خطاب کے ساتھ رمضان کی ایک شب مسجد میں گیا، تو دیکھا کہ لوگ اِدھر اُدھر منتشر نماز پڑھ رہے ہیں، کوئی چند لوگوں کو پڑھا رہا ہے، تو کوئی اپنی پڑھ رہا ہے۔حضرت عمر نے فرمایا: اگر میں ان لوگوں کو ایک قاری کے پیچھے جمع کردوں تو بڑا اچھا ہوگا۔پھر آپ نے حضرت اُبی بن کعب کی اقتدا میں سب کو جمع کردیا۔دوسری شب پھر میں حضرت عمر کے ساتھ مسجد کو نکلا، تو دیکھا کہ تمام لوگ اپنے قاری کی اقتدا میں ایک ساتھ تراویح پڑھ رہے ہیں، یہ دیکھ کر حضرت عمر نے فرمایا: "نعم البدعة هذه"۔

اگر تراویح کی نماز مسجد میں جماعت کے ساتھ افضل نہ ہوتی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسجد میں جماعت کا حکم نہ دیا ہوتا۔اور جماعت دیکھ کر "نعم البدعة هذه" نہ فرماتے۔

رہا یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح کے موقع پر ہی یہ ارشاد فرمایا: "افضل صلوٰۃ المرء في بیته" تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت آپ کو یہ اندیشہ ہوا کہ کہیں تراویح فرض نہ ہوجائے۔اس لیے لوگوں کو گھروں میں پڑھنے کا حکم دیا۔پھر آپ کی وفات شریف کے بعد جب

احکام میں تبدیلی اور تراویح کے فرض ہونے کا امکان باقی نہ رہا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو جماعت پر اکٹھا کر دیا۔ اس لیے کہ اب انتشار میں افتراقِ کلمہ کا خوف تھا، اور ایک امام پر اجتماع نمازیوں کے لیے نشاط کا سبب ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین۔

تراویح فرض نہ ہو جائے، اس اندیشے کی وجہ:

رہا یہ سوال کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اندیشہ کیسے ہو گیا کہ کہیں تراویح فرض نہ ہو جائے۔ حالانکہ فرض نمازیں تو مکمل ہو گئی تھیں۔

صدر الشریعہ نے اس کا ایک جواب علامہ عینی کے حوالے سے دیا۔ اور ایک اپنی طرف سے۔ علامہ عینی کا جواب یہ ہے:

صلاۃ اللیل تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی، اور آپ کا جو عمل شریعت سے متعلق ہو امت پر واجب ہے کہ اس میں آپ کی اقتدا کرے۔ اور صحابہ جب حضور کو کسی وقت کسی عمل پر مواظبت فرماتے دیکھتے تو فوراً پیروی کرتے۔ اور اسے واجب سمجھتے۔ تو جس اضافۂ فرض کا اندیشہ ہوا وہ از سر نو پانچ نمازوں پر اضافہ نہیں، بلکہ فعل رسول کی اقتدا و اتباع کی جہت سے واجب ہونے کا اندیشہ۔ یا یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے پچاس نمازوں کو آپ کی سفارش سے پانچ کر دیا، تو جو اُن سے ساقط کر دی گئی تھیں انھیں کی طرف پلٹنے لگے۔ تو بعید نہیں کہ ان پر فرض ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کے ایک فرقہ کے بارے میں فرمایا کہ انھوں نے رہبانیت خود ہی اختیار کی، ہم نے ان پر فرض نہ کی تھی، پھر اس میں کوتاہی ہوئی تو ملامت فرمائی (فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا) اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اندیشہ ہوا کہ یہ معاملہ انھیں کی طرح نہ ہو جائے، کہ اپنے ہی عمل کی وجہ سے واجب ہو جائے، پھر ٹھیک سے ادا نہ کر سکیں۔ لہٰذا خود ہی عمل منقطع فرما دیا۔

صدر الشریعہ کا جواب یہ ہے:

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں احکام میں کمی زیادتی ہوتی رہتی تھی۔ اور تراویح کی نماز (صلاۃ اللیل) اللہ تعالیٰ کو بہت زیادہ محبوب ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ لوگ بھی اس کی ادائیگی کا خوب شوق رکھتے ہیں، تو اندیشہ ہوا کہ کہیں فرض

نہ ہوجائے۔ اسی لیے مسجد میں جماعت سے تراویح پڑھنے سے منع فرمایا، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے قریب جب دین مکمل ہوگیا، اور وصال کے بعد جب احکام میں کمی زیادتی کا احتمال زائل ہوگیا اور فرضیت کا امکان نہ رہا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ نے اُبی بن کعب کی اقتدا میں سب کو جمع کردیا، تو انھوں نے لوگوں کو جماعت سے تراویح پڑھائی۔ (ملخصا کشف الاستار ثانی ۴۰۱)

سجدۂ تلاوت کا بیان

سجدۂ تلاوت واجب ہے یا نہیں؟

اس باب میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا آیت سجدہ پڑھنے یا سننے سے سجدۂ تلاوت واجب ہوتا ہے؟ یا نہیں؟ امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل، حضرت اسحاق بن راہویہ اور امام اوزاعی اس بات کے قائل ہیں کہ سجدۂ تلاوت واجب نہیں، بلکہ اختیاری ہوتا ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین وجوب کے قائل ہیں۔

امام طحاوی نے فریق اول کے موقف کو ترجیح دی ہے۔ اور صدر الشریعہ نے فریق ثانی کے موقف کو ترجیح دی ہے۔

عدم وجوب کے دلائل:

امام طحاوی نے سجدۂ تلاوت کے عدم وجوب پر دلائل دیے ہیں، جن میں پہلی روایت یہ ہے:

عن عروة أن عمر بن الخطاب قرأ السجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل فسجد وسجدوا معه ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى فتهيؤا للسجود فقال عمر: على رِسلكم ، ان الله لم يكتبها علينا الا أن نشاء. فقرأها ولم يسجد ومنعهم أن يسجدوا.

ترجمہ: حضرت عمر بن خطاب نے جمعہ کے دن منبر پر آیت سجدہ تلاوت کی تو اُتر کر سجدہ کیا اور ان کے ساتھ لوگوں نے بھی سجدہ کیا۔ پھر اگلے جمعہ کو بھی آیت سجدہ تلاوت کی، لوگ سجدہ کرنے کے لیے تیار ہوئے تو حضرت عمر نے فرمایا: اپنی جگہ پر رک جاؤ، اللہ تعالی نے یہ سجدہ ہم پر فرض نہیں کیا، مگر یہ کہ ہم چاہیں۔ تو آپ نے آیت سجدہ پڑھی اور سجدہ نہ کیا اور لوگوں کو سجدہ کرنے

سے منع کیا۔

دوسری روایت یہ ہے:

"مر سلمان بقوم قد قرؤا بالسجدة فقيل ألا تسجد فقال انا لم نقصد لها"

ترجمہ: حضرت سلمان فارسی کا ایک قوم سے گزر ہوا جنھوں نے آیت سجدہ تلاوت کی، تو کہا گیا کہ آپ سجدہ نہ کریں گے؟ بولے: ہم نے اس کا قصد نہیں کیا تھا۔

تیسری روایت ابن ابی ملیکہ سے یہ ہے:

لقد قرأ ابن الزبير السجدة وأنا شاهد فلم يسجد، فقام الحارث بن عبدالله فسجد، ثم قال: يا أمير المومنين! ما منعک أن تسجد اذا قرأت السجدة؟ فقال اني اذا كنت في صلوٰة سجدت، واذا لم أكن في صلوٰة فاني لا أسجد.

ترجمہ: حضرت ابن زبیر نے میری موجودگی میں آیت سجدہ پڑھی اور سجدہ نہ کیا، تو حارث بن عبداللہ نے اٹھ کر سجدہ کیا، پھر عرض کیا: اے امیر المومنین! آپ نے آیت سجدہ پڑھی تو آپ کو سجدہ کرنے سے کیا مانع ہوا؟ بولے: میں جب نماز میں ہوتا ہوں تو سجدہ کرتا ہوں اور نماز میں نہیں ہوتا تو سجدہ نہیں کرتا۔ (طحاوی اول باب المفصل ہل فیہ سجود)

وجوب کے دلائل:

صدر الشریعہ نے امام ابوحنیفہ کی تائید میں سجدۂ تلاوت کے وجوب کے دلائل دیے ہیں۔ چنانچہ فتح القدیر کے حوالے سے فرماتے ہیں:

آیت سجدہ تلاوت کرنے سے سجدہ واجب ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل یہ حدیث ہے جسے امام مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا:

اذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول: ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، وأمرت بالسجود فأبيت فلي النار.

ترجمہ: جب ابن آدم آیت سجدہ پڑھتا ہے تو شیطان الگ ہو کر رونے لگتا ہے، کہتا ہے: ہائے تباہی! ابن آدم کو سجدہ کا حکم ہوا، اس نے سجدہ کیا تو اس کے لیے جنت ہے، اور مجھے سجدہ کا حکم ہوا، میں نے انکار کیا تو میرے لیے جہنم ہے۔

اصل یہ ہے کہ جب حکیم کوئی کلام کسی غیر سے حکایت کرے اور اس پر نکیر نہ کرے تو یہ اس کلام کی صحت کی دلیل ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے سجدۂ تلاوت کا وجوب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اس

میں "امر ابن آدم بالسجود" کا لفظ ہے۔

نیز آیت سجدہ کا مفاد بھی یہی ہے کہ سجدہ واجب ہو۔ اس لیے کہ آیاتِ سجدہ تین قسم کی ہیں۔

اول: وہ آیت جس میں سجدہ کرنے کا صریح حکم ہو۔

ثانی: وہ آیت جس میں یہ بیان ہو کہ کفار کو سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا تو انھوں نے عار محسوس کیا، اور سجدہ نہ کیا۔

ثالث: وہ آیت جس میں انبیائے کرام کے سجود کی حکایت ہو۔

اور حکم کی بجا آوری، انبیائے کرام کی اتباع، اور کفار کی مخالفت، یہ تینوں امور واجب ہیں۔ لہٰذا آیت سجدہ پر سجدہ کرنا واجب ہوا۔ ہاں! قرآن مجید میں جتنی آیاتِ سجدہ ہیں، کسی مقام پر سجدہ لازم نہ ہونے پر کوئی دلیل ہو تو ایسی صورت میں اس خاص آیت پر سجدہ واجب نہ ہوگا۔

بدائع کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ترکِ سجود پر قوموں کی مذمت فرمائی ہے۔ ارشاد ہے:

"اِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرآنُ لَا يَسْجُدُوْنَ".

اس کے بعد عینی کے حوالے سے صحابہ وتابعین کے آثار نقل فرمائے، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آیتِ سجدہ پڑھنے پر سجدہ واجب ہو جاتا ہے۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۴۱۵، ۴۱۶)

پھر امام طحاوی نے عدم وجوب پر جو دلائل (آثارِ صحابہ) پیش کیے ان کے جواب میں علامہ عینی کا کلام ذکر کیا، جس کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) حضرت عمر کا اثر منقطع ہے، اس لیے کہ عروہ نے حضرت عمر کو نہیں پایا۔ حضرت عمر فاروق کی خلافت کے آخری دور میں ۲۳ھ میں عروہ بن زبیر پیدا ہوئے۔ اور مصعب بن زبیر سے مروی ہے کہ عروہ حضرت عثمان بن عفان کی خلافت کے چھٹے سال پیدا ہوئے۔ تو سند کا انقطاع ہوا، اور حدیثِ منقطع حجت نہیں۔

(۲) اگر حضرت عمر کا سجدہ نہ کرنا ثابت بھی ہو تو ممکن ہے کسی سبب سے سجدہ نہ کیا ہو، مثلاً اس وقت بے وضو رہے ہوں۔

(۳) جس وقت آیتِ سجدہ پڑھی وہ ایسا وقت ہو جب سجدہ مکروہ وممنوع ہو۔

(۴) یا ان کے نزدیک آیت سجدہ پڑھنے پر سجدہ واجب نہ ہو۔

(۵) امام مالک سے مروی ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اتباع نہیں کی گئی۔

اور نہ ان کے بعد کسی نے اس پر عمل کیا۔

(۶) یہ روایتیں "عدم وجوب" پر دلالت نہیں کرتیں، بلکہ "عدم وجوب علی الفور" پر دلالت کرتی ہیں۔ ممکن ہے وجوب علی الفور نہ ہو۔ اس لیے اس وقت سجدہ نہ کیا۔

رہا حضرت عمر کا لوگوں کو سجدہ کرنے سے منع کرنا تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ آپ کا اس سلسلے میں یہ موقف ہو کہ جب تالی سجدہ کرے گا تبھی سامع سجدہ کرے گا، اور جب تالی سجدہ نہ کرے تو سامع پر بھی نہیں۔

عدم وجوب کے قائلین نے عقلی دلائل بھی دیے ہیں۔

(۱): اگر سجدہ واجب ہوتا تو رکوع سے ادا نہ ہوتا۔

(۲): اگر سجدہ واجب ہوتا تو تداخل جائز نہ ہوتا۔

(۳): اگر سجدہ واجب ہوتا تو جو سوار اترنے پر قادر ہو، اور سواری پر ہی اشارے سے سجدہ کرے تو ادا نہ ہوتا۔

(۴): اگر سجدہ واجب ہوتا تو ترکِ سجدہ سے نماز باطل ہو جاتی جیسے صلبی سجدہ (نماز کا سجدہ) ترک کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

صدر الشریعہ نے ان عقلی دلائل ذکر کرنے کے بعد ان کے یہ جوابات دیے ہیں:

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کا کسی کے ضمن میں ادا ہو جانا اس کے فی نفسہا وجوب کے منافی نہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ جو امر واجب ہوگا وہ کسی کے ضمن میں ادا نہ ہوگا۔ جیسے سعی الی الجمعہ واجب ہے، اور سعی الی التجارۃ کے ضمن میں ادا ہو سکتی ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ تداخل اس لیے جائز ہے کہ مقصود خشوع و خضوع ہے، جو ایک بار سجدہ سے حاصل ہے۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ سوار کا سواری پر سجدہ اس لیے ادا ہو جاتا ہے کہ جیسا واجب ہوا تھا ویسا ہی اس نے ادا کیا۔ اس لیے کہ سواری پر تلاوت مشروع ہے اور سواری پر سجدہ ایماء ہی ہو سکتا ہے۔

چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ صلبی سجدے پر قیاس فاسد ہے۔ اس لیے کہ نماز کا سجدہ تو نماز کا رکن اور حصہ ہے۔ اور سجدۂ تلاوت نماز کا حصہ نہیں۔ اس لیے نماز کا سجدہ چھوٹ جائے تو نماز

نہیں ہوتی، اور سجدۂ تلاوت چھوٹ جائے تو نماز ہوجاتی ہے۔ (کشف الاستار ثانی ملخصا ۴۱۳، ۴۱۴)

امام طحاوی کی نظر فقہی اور اس کا جواب:

امام طحاوی نے نظر فقہی کے ذریعہ بھی عدم وجوب کو ترجیح دی ہے۔ فرماتے ہیں:

'ہم دیکھتے ہیں کہ ائمہ کرام اس بات پر متفق ہیں کہ اگر مسافر سواری پر آیت سجدہ پڑھے تو اشارے سے سجدہ کرسکتا ہے، اس کے اوپر واجب نہیں کہ اتر کر زمین پر سجدہ کرے۔ یہ تطوع کی صفت ہے، فرض کی صفت نہیں۔ اس لیے کہ سواری پر فرض نماز درست نہیں، نفل درست ہے۔

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ نظر صحیح نہیں۔ اس سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ نفل نماز اگرچہ نفل ہے مگر سجدہ اس کا رکن اور فرض ہے۔ اگر سجدہ نہ کرے تو نفل نماز باطل ہوجائے گی۔ تو جس طرح نفل نماز بذات خود واجب نہیں، نمازی چاہے تو پڑھے چاہے تو نہ پڑھے، لیکن اگر پڑھنا شروع کردے تو اس پر سجدہ واجب ہوگا۔ سجدہ نہ کرے تو نماز نہ ہوگی۔ لیکن کوئی مسافر سواری پر سوار ہو تو وہ سواری پر ہی نفل نماز اشارے سے پڑھ سکتا ہے۔ اسی طرح آیت سجدہ پڑھنا واجب نہیں، چاہے تو پڑھے چاہے تو نہ پڑھے، لیکن پڑھے گا تو سجدہ واجب ہوجائے گا۔ اس لیے کہ سبب وجوب کا تحقق خود اسی کی طرف سے پایا گیا۔ اگر سواری پر آیت سجدہ تلاوت کی تو اشارہ سے سجدہ کرسکتا ہے۔ یہ (اشارۂ سجدہ کا جواز) وجوب سجدہ کے منافی نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس نظر طحاوی کا جواب مجدد اعظم امام احمد رضا نے بھی دیا ہے، جسے صدر الشریعہ نے من وعن نقل فرمایا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے:

اس کا جواب واضح ہے۔ اس لیے کہ سواری پر جو فرض درست نہیں اس کا منشا فرض نماز کی فرضیت نہیں، بلکہ اس میں قیام کی فرضیت ہے، جو کہ نفل میں نہیں۔ اور سجدۂ تلاوت کے لیے قیام فرض نہیں۔ یہ اعلیٰ حضرت کا جواب ہے۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں: پھر ہم نے فتح القدیر دیکھا تو اس میں ہمارے قول کی تائید مل گئی، وللہ الحمد۔ امام ابن ہمام فرماتے ہیں: آیت سجدہ اگر سواری پر تلاوت کی جائے تو اشارہ سے سجدہ

کرنے سے بھی ادا ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سوار ہو کر تلاوت کا آغاز کرنا مشروع ہے، جیسے کہ سوار ہو کر نفل نماز کا آغاز مشروع ہے۔ اس حیثیت سے کہ یہ دونوں لزومِ سجدہ کا سبب ہیں۔ تو جس طرح راکب کی نفل سے اشارۂ سجدہ واجب ہوتا ہے اسی طرح راکب کی تلاوت سے بھی اشارۂ سجدہ واجب ہوگا۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۴۱۵)

آیاتِ سجود کا بیان:

امام طحاوی نے قرآن مجید کے اُن مقامات کو بیان کیا ہے جہاں بالاتفاق سجدہ ہے، اور ایسے دس مقامات ہیں۔ اُن پر نظر و فکر کے ذریعہ باقی اُن مقامات کو حل کرنے کی کوشش فرمائی ہے جہاں سجدہ ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ یہ مختلف مقامات چار ہیں۔

دس مقامات جہاں سجدہ پر اتفاق ہے یہ ہیں:

(۱) سورۂ اعراف میں: اِنَّ الَّذِيْنَ عِنْدَ رَبِّکَ لَايَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَيُسَبِّحُوْنَهٗ وَلَهٗ يَسْجُدُوْنَ۔ (اعراف ۲۰۶)

(۲) سورۂ رعد میں: وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعاً وَّكَرْهاً وَّظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ۔ (رعد ۱۵)

(۳) سورۂ نحل میں: وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الاَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَّالْمَلَائِكَةُ (الی قوله) وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ۔ (نحل ۵۰)

(۴) سورۂ بنی اسرائیل میں: وَيَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ سُجَّداً (الی قوله) خُشُوْعاً۔ (بنی اسرائیل ۱۰۹)

(۵) سورۂ مریم میں: اِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ آيٰتُ الرَّحْمٰنِ خَرُّوْا سُجَّداً وَّبُكِيّاً۔ (مریم ۵۸)

(۶) سورۂ حج کے شروع میں: اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ الی آخر الآية۔ (سورۂ حج ۱۸)

(۷) سورۂ فرقان میں: وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اسْجُدُوْا لِلرَّحْمٰنِ الی آخر الآية (فرقان ۶۰)

(۸) سورۂ نمل میں: اَلَّا یَسْجُدُوْا لِلّٰہِ الَّذِیْ یُخْرِجُ الْخَبْءَ الی آخر الآیۃ. (نمل ۲۵،۲۶)

(۹) سورہ تنزیل السجدۃ میں: اِنَّمَا یُؤْمِنُ بِاٰیٰتِنَا الَّذِیْنَ اِذَا ذُکِّرُوْا بِھَا خَرُّوْا سُجَّدًا الی آخر الآیۃ۔ (سورہ سجدہ ۱۵)

(۱۰) حم تنزیل میں: امام شافعی کے نزدیک: وَاسْجُدُوْا لِلّٰہِ الَّذِیْ خَلَقَھُنَّ اِنْ کُنْتُمْ اِیَّاہُ تَعْبُدُوْنَ. (حم سجدہ ۳۷)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک: فَاِنِ اسْتَکْبَرُوْا فَالَّذِیْنَ عِنْدَ رَبِّکَ یُسَبِّحُوْنَ لَہٗ بِالَّیْلِ وَالنَّھَارِ وَھُمْ لَا یَسْئَمُوْنَ. (حم سجدہ ۳۸)

ان مقامات پر بالاتفاق سجدہ ہے۔ اگر غور کریں تو ان میں ہر آیت خبر ہے، کوئی بھی امر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہاں خبر دی جا رہی ہو وہاں سجدہ کیا جائے گا۔

قرآن کریم میں کچھ مقامات ایسے ہیں جہاں سجدہ کا ذکر بصیغہ امر ہے۔ اور وہاں بالاتفاق سجدہ نہیں۔ مثلاً: یٰمَرْیَمُ اقْنُتِیْ لِرَبِّکِ وَاسْجُدِیْ۔ اور: وَکُنْ مِّنَ السّٰجِدِیْنَ. اس سے معلوم ہوا کہ جہاں سجدہ کا ذکر بصیغۂ امر ہے وہاں تعلیم سجدہ ہے، سجدہ نہیں ہوگا۔ اور جہاں بصیغۂ خبر ہے وہاں سجدہ کیا جائے گا۔

اس بنیاد پر کہا جائے گا کہ سورۂ حم سجدہ میں موضع سجود یہ مقام نہیں: وَاسْجُدُوْا لِلّٰہِ الَّذِیْ خَلَقَھُنَّ اِنْ کُنْتُمْ اِیَّاہُ تَعْبُدُوْنَ. (حم سجدہ ۳۷) بلکہ موضع سجود یہ ہے: فَاِنِ اسْتَکْبَرُوْا فَالَّذِیْنَ عِنْدَ رَبِّکَ یُسَبِّحُوْنَ لَہٗ بِالَّیْلِ وَالنَّھَارِ وَھُمْ لَا یَسْئَمُوْنَ. (حم سجدہ ۳۸) اس لیے کہ اول موضع امر ہے، اور ثانی موضع خبر ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس نے بھی ثانی کو ہی موضع سجود قرار دیا ہے۔

اس بنا پر سورہ حج میں پہلی آیت سجدہ ہی مقام سجدہ ہے جس کا ذکر گزرا۔ دوسری آیت سجدہ پر سجدہ نہیں۔ یعنی: یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا وَاعْبُدُوْا رَبَّکُمْ۔ (سورہ حج ۷۷) اس لیے کہ اول میں سجدہ بصیغہ خبر ہے اور ثانی میں سجدہ بصیغہ امر ہے، جو تعلیم کے لیے ہے۔

اب تقاضائے نظر یہی ہے کہ جن مقامات پر سجدہ ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے وہاں غور کر لیا جائے۔ اگر سجدہ بصیغہ امر ہے تو وہ تعلیم سجدہ ہے، وہاں سجدہ نہیں ہوگا۔ اور سجدہ بصیغہ خبر ہے

تو وہاں سجدہ ہوگا۔

چنانچہ جن مقامات پر سجدہ میں اختلاف ہے وہ یہ ہیں:

(۱) سورۂ ص میں: وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ. (سورہ ص ۲۴)

(۲) سورۂ انشقاق میں: وَاِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْاٰنُ لَا يَسْجُدُوْنَ. (انشقاق ۲۱)

(۳) سورۂ نجم میں: فَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ وَاعْبُدُوْا. (النجم ۶۲)

(۴) سورۂ علق میں: وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ. (علق ۱۹)

پہلے دونوں مقامات پر سجدہ بصیغہ خبر ہے۔ لہٰذا ان دونوں مقامات پر سجدہ ہوگا۔ اور تیسرے چوتھے مقام پر سجدہ بصیغہ امر ہے۔ لہٰذا مذکورہ اصول کا تقاضا یہی ہے کہ ان دونوں مقامات پر سجدہ نہ ہو۔ لیکن حدیث رسول کی اتباع میں ہم ان دونوں مقام پر بھی سجدہ کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ ان دونوں مقام پر سجدہ سنتِ رسول سے ثابت ہے۔ اور سنتِ رسول کی اتباع اولیٰ ہے۔

یہ امام طحاوی کی تفصیلی بحث کا خلاصہ تھا۔ (طحاوی شریف باب المفصل ہل فیہ سجود ام لا)

اب یہاں سے ہم صدر الشریعہ کے کچھ اہم افادات ذکر کرتے ہیں:

آیاتِ سجود میں خبر وامر کی بحث پر صدر الشریعہ کی تحقیق:

امام طحاوی کی اس بحث سے صدر الشریعہ اتفاق نہیں کرتے۔ فرماتے ہیں:

اَقول وباللہ التوفیق: قرآن مجید میں متعدد مقامات پر سجدہ کا ذکر بصیغہ امر وارد ہوا ہے۔ مثلاً: يٰمَرْيَمُ اقْنُتِيْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد: وَكُنْ مِّنَ السّٰجِدِيْنَ. وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَاْتِيَكَ الْيَقِيْنُ۔ اور متعدد مقامات پر سجدہ کا ذکر بصیغہ خبر بھی وارد ہوا ہے۔ مثلاً: فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ۔ اور ارشاد باری تعالیٰ: وَخَرُّوْا لَهٗ سُجَّدًا. لیکن ان مقامات میں کہاں سجدہ کرنے کا حکم ہے؟ یہ شارع علیہ السلام کے حکم یا ان کے عمل پر موقوف ہے۔ نہ کہ اس پر کہ کہاں سجدہ کا ذکر بصیغہ خبر ہے اور کہاں بصیغہ امر ہے۔ اسی لیے تو صاحب بدائع اور صاحب فتح القدیر وغیرہ اجلہ فقہانے وجوب سجدہ پر یوں استدلال کیا ہے کہ بعض میں سجدہ کا حکم ہے۔ بعض میں کفار کا سجدہ سے عار محسوس کرنے کا ذکر ہے، بعض میں انبیائے کرام کے سجود کا ذکر

ہے۔اور یہ تینوں یعنی حکم کی بجا آوری، کفار کی مخالفت اور انبیائے کرام کی اتباع واجب ہیں۔
بلکہ ان تینوں میں بھی سجدہ واجب ہونے کی اصل وجہ حکم شارع ہے۔ باقی دونوں وجہیں (مخالفت کفار اور اتباع انبیائے کرام) اس لیے موجب سجدہ ہیں کہ یہ دونوں معنی کے اعتبار سے حکم کو متضمن ہیں۔ تو جب صیغۂ امر سے ہی سجدہ واجب نہ ہو، تو جو امر کو متضمن ہو اس سے سجدہ کیسے واجب ہوگا؟ لہٰذا سجدہ بصیغۂ امر "عدم سجود" کو مقتضی نہیں۔ اور نہ ہی سجدہ بصیغۂ خبر "وجوب سجود" کا مقتضی ہے۔ لہٰذا: یٰمَرْیَمُ اقْنُتِیْ لِرَبِّکِ وَاسْجُدِیْ" اور "کُنْ مِّنَ السّٰجِدِیْنَ" میں شارع علیہ السلام سے سجدہ ثابت نہیں، تو سجدہ کا حکم نہ ہوگا۔ اور: فَاسْجُدُوْا لِلّٰہِ وَاعْبُدُوْا. (النجم ۶۲) اور: وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ. (علق ۱۹) میں شارع سے سجدہ ثابت ہے تو یہاں سجدہ کا حکم ہوگا۔
یوں ہی سورۂ حج میں پہلے مقام پر شارع سے سجدہ ثابت ہے تو سجدہ کا حکم ہے اور دوسرے مقام پر شارع سے سجدہ ثابت نہیں تو وہاں سجدہ کا حکم نہیں۔ یوں ہی سورۂ نمل میں: اَلَّا یَسْجُدُوْا لِلّٰہِ الَّذِیْ یُخْرِجُ الْخَبْءَ الی آخر الآیۃ. پر کسائی اور یعقوب کی قراءت پر سجدہ ہے حالانکہ "اَلَا یَسْجُدُوْا" اس قراءت پر امر کا صیغہ ہے۔ حاصل یہ کہ وجوب سجدہ کا مدار شارع کا فعل اور حکم ہے۔ کسی خاص صیغے (صیغۂ خبر) کا اس میں دخل نہیں۔ بلکہ یہ امر توقیفی ہے۔ اس میں اجتہاد کا بھی دخل نہیں۔ ہذا ما ظہر لی الآن ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امراً۔ (ملخصاً کشف الاستار ثانی ۴۳۱، ۴۳۲)

مقام سجود میں احتیاط:

امام شافعی کے نزدیک سورۂ حٰم سجدہ میں آیت ۳۷ پر سجدہ ہے، اور ہمارے نزدیک آیت ۳۸ پر سجدہ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے سجدہ کا حکم پہلی آیت میں ہے، یعنی "واسجدواللہ"۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سجدہ کبھی حکم سے واجب ہوتا ہے کبھی انکار کفار کے ذکر پرتا کہ ان کی مخالفت ہوجائے اور کبھی صالحین کی طاعت وخشوع کے ذکر پر تا کہ ان کی اقتدا ہوجائے۔ اور یہ سارے معانی آیت نمبر ۳۸ پر مکمل ہوتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ احتیاط بھی اسی میں ہے۔ کیونکہ بالفرض اگر آیت نمبر ۳۷ پر سجدہ واجب ہو، اور اگلی آیت پر پہنچ کر سجدہ کرے تو سجدہ ہوجائے گا، اس لیے کہ واجب ہونے کے بعد کیا۔ اور اگر آیت نمبر ۳۸ پر سجدہ واجب ہوا، اور ۳۷ پر ہی سجدہ کرلیا گیا تو سجدہ نہ ہوگا۔ اس

لیے کہ واجب ہونے سے پہلے ہی عمل کر لیا گیا۔ یہ دلیل بدائع میں ملک العلما نے پیش کی۔

حنفیہ کی اس دلیل پر بعض شوافع نے اعتراض کیا کہ اس احتیاط کی بنیاد پر حنفی پر لازم ہے کہ سورۂ حج کی پہلی آیت سجدہ پر سجدہ نہ کرے، بلکہ دوسری آیت سجدہ پر سجدہ کرے۔ اس لیے کہ اسی میں احتیاط ہے۔

اس کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

یہ استدلال فاسد ہے۔ اس لیے کہ سورۂ حج کی دوسری آیت کا آیت سجدہ ہونا ثابت نہیں۔ اور حم سجدہ کی آیت ۳۷، ۳۸ کا آیت سجدہ ہونا ثابت ہے، بس موضع سجدہ میں اختلاف ہے۔ تو اِس میں اور اُس میں بڑا فرق ہے۔ (کشف الاستار ثانی ۴۳۰)

امام طحاوی کی ایک اور توجیہ پر صدر الشریعہ کا ایراد:

امام طحاوی نے حکم سجدہ کی جو اصل بیان فرمائی اس کی بنا پر حم سجدہ میں مقام سجدہ کی تعیین میں فرماتے ہیں:

حم سجدہ میں مقام سجدہ آیت ۳۷ "وَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ" نہیں۔ اس لیے کہ یہ موضع امر ہے۔ بلکہ مقام سجدہ آیت ۳۸: فَاِنِ اسْتَكْبَرُوْا فَالَّذِيْنَ عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُوْنَ لَهٗ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْاَمُوْنَ. ہے جسے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے بھی مقام سجدہ قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ یہ موضع خبر ہے۔ امام طحاوی کی عبارت یہ ہے:

فكان يجيئ على ذلك أن يكون موضع السجود من حمٓ هو الموضع الذي ذهب اليه ابن عباس لأنه عنده خبر وهو قوله: فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لايسامون. لا كما ذهب اليه من خالفه لان أولئك جعلوا السجدة عند أمر وهو قوله : واسجدوا لله الذى خلقهن ان كنتم اياه تعبدون. فكان ذلك موضع أمر وكان الموضع الآخر موضع خبر. (طحاوي باب المفصل)

اس پر صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

دوسری آیت میں تو سجدے کا ذکر ہی نہیں، حتی کہ سجدہ کے نائب رکوع کا بھی ذکر نہیں۔ نہ رکوع و سجود کا کوئی معنی ہی یہاں موجود ہے۔ تو اس اصل کی بنا پر یہ آیت کریمہ کیسے موضع سجود ہوگی؟

اس لیے کہ بغیر ذکرِ سجدہ کے سجدہ کرنے کا کوئی معنی نہیں۔ لیکن ہم عرض کرتے ہیں کہ بلاشبہ دوسری آیت ہی موضع سجدہ ہے۔ اس لیے کہ جس سجدہ کا ذکر پہلی آیت میں ہے اس کا بیان اسی دوسری آیت پر پورا ہو رہا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس مقام پر موضع سجدہ کے تعلق سے صحابہ کرام میں اختلاف ہوا۔ بعض نے کہا: پہلی آیت موضع سجود ہے، بعض نے کہا: دوسری آیت موضع سجود ہے۔ اور احتیاط حضرت عبداللہ بن عباس کے قول پر عمل کرنے میں ہے۔ اس لیے ہم نے اسے اختیار کیا ہے۔ صدر الشریعہ کی عبارت یہ ہے:

أقول : الآية الثانية لايتحقق فيها معنى السجود ولاما ينوب مناب السجود وهو الركوع. فكيف يكون هو موضع السجود على هذا الاصل الممهد، لأن السجود بدون ذكر السجود لامعنى له، بل نقول : ان موضع السجود هو الآية الثانية، لان معنى السجود انما يتم عندها، وان كان ذكر السجود في الآية الاولىٰ، كما ذكرناه قبل من البيضاوى وغيره. والوجه الثاني أن الصحابة اختلفوا فيه، فقال بعضهم : موضع السجود الآية الاولىٰ، وقال بعضهم: الآية الثانية، والاحتياط فيما قاله ابن عباس رضي الله تعالىٰ عنهما، فلذا نختاره. (كشف الاستار ثانى ۲۳۲)

تحیت المسجد کا بیان

جمعہ کے دن جب امام منبر پر خطبہ دے رہا ہو اس وقت اگر کوئی مسجد میں داخل ہو تو کیا دو رکعت تحیۃ المسجد ادا کرے یا ادا نہ کرے؟۔ امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور امام اسحاق بن راہویہ اس کے قائل ہیں کہ اس حالت میں بھی دو رکعت مختصراً تحیت المسجد پڑھے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام سفیان ثوری اس کے قائل ہیں کہ اس حالت میں اسے تحیت المسجد جائز نہیں۔

امام طحاوی نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں فریق اول نے حضرت جابر بن عبداللہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، جو یہ ہے:

”عن جابر قال جاء سليک الغطفاني في يوم الجمعة و رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر فقعد سليک قبل أن يصلي فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أركعت ركعتين؟ قال: لا، قال : قم فاركعهما“.

ترجمہ: سُلیک غطفانی جمعہ کے دن آئے جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر خطبہ ارشاد فرما رہے تھے۔ سلیک نماز (تحیۃ المسجد) پڑھے بغیر بیٹھ گئے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: دو رکعت پڑھ لی؟ بولے: نہیں۔ فرمایا: اٹھو اور پڑھو۔

حضرت ابو سعید خدری کی روایت کے مطابق ایک شخص خطبہ کے وقت مسجد میں داخل ہوا، اس کے جسم پر پھٹا پرانا لباس تھا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قریب بلایا، اور بیٹھنے سے پہلے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا۔ دوسرے جمعہ کو بھی اس نے ایسا کیا (یعنی پھٹا لباس پہن کر خطبہ کے وقت مسجد میں داخل ہوا) تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کروایا۔ تیسرے جمعہ کو بھی اس نے ایسا ہی کیا، تو آپ نے ویسا ہی کروایا۔ پھر لوگوں کو حکم دیا کہ اسے صدقہ دو، لوگوں نے انھیں کپڑے دیے۔ اور آپ نے اسے یہ کپڑے لینے کا حکم دیا۔ (**باب الرجل یدخل المسجد یوم الجمعۃ و الامام یخطب**)

فریق ثانی کی دلیل حضرت عبد اللہ بن بسر کی یہ روایت ہے:

کنت جالساً الی جنبہ یوم الجمعۃ فقال: جاء رجل یتخطی رقاب الناس یوم الجمعۃ فقال لہ رسولُ اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم: اجلس فقد آذیت و آنیت. (باب مذکور)

ترجمہ: راوی کہتے ہیں: میں جمعہ کے دن عبد اللہ بن بسر کے پہلو میں بیٹھا تھا، تو آپ نے فرمایا: ایک شخص جمعہ کے دن لوگوں کی گردنیں پھلانگتا آیا تو اس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بیٹھ جاؤ، تم نے تکلیف دی ہے، اور تاخیر کی ہے۔

اس حدیث میں صراحۃً ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس شخص کو بیٹھنے کا حکم دیا، نماز کا حکم نہ دیا۔

حضرت جابر کی حدیث کے جواب میں کہتے ہیں کہ سلیک غطفانی کو خطبہ کی حالت میں جو نماز پڑھنے کا حکم فرمایا، ہوسکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سلیک سے کلام کیا تو اپنا خطبہ قطع کر دیا ہو، اور بتانے لگے کہ جب مسجد میں داخل ہوں تو کیا کرنا چاہیے۔ اس کے بعد پھر خطبہ شروع فرمایا ہو۔ یا ہوسکتا ہے کہ یہ اُس دور کی بات ہو جب نماز میں گفتگو منع نہ تھی۔ اس کے بعد جب نماز میں کلام منسوخ ہو گیا تو خطبہ کے دوران بھی منسوخ ہو گیا۔

صدر الشریعہ فرماتے ہیں کہ مسلم شریف میں حدیث جابر کے الفاظ یہ ہیں:

"جاء سليک يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم قاعد على المنبر"
سلیک مسجد میں داخل ہوئے جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر تشریف فرما تھے۔

اس سے ثابت ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیک کو خطبہ شروع کرنے سے پہلے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کے لیے نسائی نے یوں باب قائم کیا ہے۔
"باب الصلاة قبل الخطبة"۔

لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس پر اعتراض کیا ہے۔ فرماتے ہیں:
منبر پر بیٹھنا صرف خطبہ سے پہلے ہی نہیں ہوتا، بلکہ جمعہ کے دونوں خطبوں کے درمیان بھی خطیب منبر پر بیٹھتا ہے۔ تو ہوسکتا ہے اس درمیانی قعود میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیک کو دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا ہو، اور سلیک نے نماز شروع کی ہو اور آپ نے خطبہ شروع کر دیا ہو۔ دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ مسلم کی روایت میں "والنبي صلى الله عليه وسلم قاعد" مجازاً کہہ دیا ہو، ورنہ حضرت جابر کی تمام روایتوں میں "والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب" ہے۔

اس کے جواب میں علامہ عینی فرماتے ہیں:
اصل قعود تو پہلا قعود ہے، کہ خطبہ سے پہلے خطیب منبر پر بیٹھتا ہے۔ لہٰذا راوی بیٹھنا بیان کرے تو یہی بیٹھنا مراد ہوگا۔ درمیانی قعود مراد لینا تو احتمالی ہے۔ نیز درمیانی قعود تو بہت مختصر ہوتا ہے، اس میں اس قدر بات کیسے ہوسکتی ہے؟ کہ سلیک سے دو رکعت کے بارے میں پوچھا، انھوں نے نفی میں جواب دیا، پھر حضور نے انھیں دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا، پھر لوگوں کو ان پر تصدق کرنے کا حکم دیا۔ اور مسلم کی روایت میں لفظ "قاعد" کو بلا ضرورت مجاز پر محمول کرنا دور کی بات ہے۔ بلکہ لفظ "يخطب" کو مجاز پر محمول کرنا "قاعد" کو مجاز پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔

پھر علامہ عینی نے حضرت جابر کی روایت میں ایک تاویل ذکر کی:
حضرت جابر کی روایت میں سلیک کو جو دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا گیا اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ "تحية المسجد" نہ ہو، بلکہ کوئی فوت شدہ نماز ہو۔ مثلاً اس دن کی فجر۔ ممکن ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بطور کشف یہ معلوم ہوگیا ہو، اس لیے آپ نے بڑی ملاطفت سے ان سے پوچھا کہ دو رکعتیں پڑھ لیں؟۔ اگر تحية المسجد کے بارے میں یہ سوال ہوتا تو پوچھنے کی کیا ضرورت تھی؟۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تو انھیں مسجد میں داخل ہوتے دیکھ رہے تھے، بالکل ظاہر تھا کہ انھوں

نے نہیں پڑھی تھی۔

حافظ ابن حجر نے اس تاویل کے جواب میں فرمایا:

ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس تاویل کو رد کر دیا ہے۔ اور فرمایا ہے: اگر ایسا ہوتا تو ہر بار ان سے اس خطاب کی تکرار نہ فرماتے۔ اور گزرا کہ تین جمعہ تک آپ نے سلیک کو دو رکعت پڑھنے کے بارے میں پوچھا، اور انھیں اس کی تلقین فرمائی۔

اس کے جواب میں علامہ عینی فرماتے ہیں:

ابن حبان کا جواب لاحاصل ہے۔ اس لیے کہ سوال کا تکرار ہی تو اس کی دلیل ہے کہ کسی فوت شدہ نماز کے بارے میں پوچھا جا رہا ہے۔ اس لیے کہ کسی غیر واجب کے بارے میں بار بار پوچھنا اچھا نہیں مانا جاتا۔

حافظ ابن حجر کے استدلال کا جواب:

حافظ ابن حجر نے حدیث جابر کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا:

سلیک کو دو رکعت پڑھنے کا حکم دینا دلیل ہے کہ حالت خطبہ میں تحیۃ المسجد ممنوع نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ایک خاص واقعہ ہے جس میں عموم نہیں۔ لہٰذا حالت خطبہ میں تحیۃ المسجد کے جواز پر اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ ہو سکتا ہے یہ سلیک غطفانی کی خصوصیت ہو۔ خصوصیت کی دلیل حضرت ابو سعید خدری کی مذکورہ روایت ہے جس کے مطابق حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیک کو تو دو رکعت نماز پڑھنے کا حکم دیا اور حاضرین کو ان پر تصدق کرنے کا حکم دیا۔ تو یہ نماز کا حکم اس لیے تھا کہ وہ کھڑے ہو کر نماز ادا کریں تا کہ لوگ ان کی بدحالی دیکھ کر انھیں صدقہ دیں۔

اس کی تائید مسند احمد کی اس روایت سے ہوتی ہے:

" ان هذا الرجل دخل المسجد في هيئة بذة فأمرته أن يصلي ركعتين وأنا أرجو أن يفطن له رجل فيتصدق عليه"

ترجمہ: ارشاد فرمایا کہ یہ شخص مسجد میں بری حالت میں داخل ہوا تو میں نے اسے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا اور امید رکھتا ہوں کہ کوئی اس کا احساس کرے اور اس پر تصدق کرے۔

اس روایت سے ہماری تاویل کی تائید ہوتی ہے، اور جو ہماری تاویل میں طعن کرتا ہے اس کی

تردید ہو رہی ہے۔

نیز سلیک کے واقعہ سے استدلال اس لیے بھی ضعیف ہے کہ ان حضرات کے نزدیک بیٹھ جانے سے تحیۃ المسجد فوت ہوجاتی ہے۔ اور حضرت جابر کی روایت میں ہے کہ سلیک بیٹھ گئے تھے۔ تو اب انھیں حکم کیوں دیا گیا کہ اٹھ کر تحیۃ المسجد ادا کریں؟

پھر سلیک کی خصوصیت بھی ایک روایت سے مستفاد ہوتی ہے، چنانچہ ابن حبان میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیک سے آخر میں فرمایا: "**لا تعودن لمثل هذا**" اب ایسا ہرگز نہ کرنا۔

اس پورے کلام کا جواب حافظ ابن حجر نے بالتفصیل دیا ہے؛ جو درج ذیل ہے۔

حافظ ابن حجر کی پہلی دلیل اور اس کا جواب:

اصل عدم خصوصیت ہے۔ اور یہ کہنا کہ سلیک پر تصدق کی نیت سے انھیں نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا تھا، اس سے تحیۃ المسجد کا جواز ختم نہیں ہو جائے گا۔ اس لیے کہ احناف تصدق کے لیے تطوع کو جائز نہیں مانتے۔ اگر یہ حکم صرف تصدق کے لیے تھا تو دوسری بار پھر تیسری بار بھی انھیں تحیۃ المسجد کا حکم کیوں دیا گیا؟ حالانکہ پہلے جمعہ کو ہی ان کو دو کپڑے مل گئے تھے۔ یہ نسائی اور ابن خزیمہ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے۔ اور مسند احمد اور ابن حبان کی روایت میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سلیک کو لگاتار تین جمعہ تک ہر جمعہ کو دو رکعت پڑھنے کی تلقین فرمائی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ارادۂ تصدق اس نماز کی جزوی علت ہو سکتی ہے، علتِ کاملہ نہیں ہو سکتی۔

علامہ عینی اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

ہمیں تسلیم کہ اصل عدم خصوصیت ہے۔ لیکن یہ اُس وقت جب کہ کوئی قرینہ نہ ہو۔ اور یہاں خصوصیت پر قرینہ موجود ہے۔ اور وہ نسائی کی روایت ہے کہ: وہ شخص بری ہیئت میں مسجد میں داخل ہوا، تو اسے نماز پڑھنے اور دوسروں کو اسے دیکھ کر صدقہ کرنے کا حکم فرمایا۔ یہاں صاف ظاہر ہے کہ اس کو دو رکعت پڑھنے کا حکم اس لیے دیا گیا تھا کہ لوگ اسے دیکھیں اور اس پر صدقہ کریں۔ تو یہ ان کی خصوصیت ہوئی۔ اگر اِس نماز سے اقامتِ سنت مقصود ہوتی تو حالتِ خطبہ میں تو اقامتِ فرض بھی ممنوع ہے۔ اس لیے کہ ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"اذا قلت لصاحبک أنصت والامام یخطب فقد لغوت".

اس حدیث کی صحت پر اجماع ہے، حتی کہ یہ قریب بہ متواتر ہے۔ تو اس حدیث نے جب حالتِ خطبہ میں امر بالمعروف سے منع کر دیا جو ایک بڑا فریضہ ہے۔ تو حالتِ خطبہ میں اقامت سنت واقامتِ مستحب سے تو بدرجۂ اولیٰ ممانعت ہوگی۔ لہٰذا سلیک کی دو رکعت کے لیے "ارادۂ تصدق" جزوی علت نہیں، بلکہ علتِ کاملہ ہے۔

حافظ ابن حجر کی دوسری دلیل اور اس کا جواب:

ہمارے اس مسئلہ سے کہ "تحیۃ المسجد بیٹھ جانے سے فوت ہو جاتی ہے" استدلال کرنا درست نہیں۔ اس لیے کہ محققین شافعیہ فرماتے ہیں: یہ اس کے لیے ہے جو جان کار ہو اور جان بوجھ کر بیٹھ جائے۔ لیکن جاہل یا ناسی ہو تو اس کے بیٹھنے سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی۔ اور سلیک جو پہلی مرتبہ مسجد میں داخل ہوئے تو وہ یہ جانتے نہیں ہوں گے۔ اور دوسری تیسری بار داخل ہوئے تو بھول گئے ہوں گے۔

علامہ عینی اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

یہ تو احتمال پر حکم لگانا ہوا۔ اور کوئی احتمال بلا دلیل ہو تو لغو ہوتا ہے، اور اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ (کشف الاستار ثانی ۵ ۲۴۶ تا ۲۴۷)

حنفیہ کی دلیل پر حافظ ابن حجر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

حضرت عبداللہ بن بسر کی روایت گزری جس میں حضور علیہ السلام نے ایک شخص کو بلا تحیۃ المسجد کے بیٹھنے کا حکم دیا۔ جس سے احناف نے استدلال کیا ہے۔ اس پر حافظ ابن حجر نے یہ اعتراض کیا کہ یہ ایک خاص واقعہ ہے، جس میں عموم نہیں۔ اس میں احتمال ہے کہ یہ تحیۃ المسجد کی مشروعیت سے پہلے کی بات ہو، اس لیے انھیں تحیۃ المسجد کا حکم نہ دیا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں روایتوں میں تطبیق دی جائے، یوں کہ اس شخص کو "اجلس" فرمانے سے مقصود "اجلس بشرط الجلوس" ہو، اور یہ واضح ہے کہ شرطِ جلوس تحیۃ المسجد پڑھنا ہے۔ اس لیے کہ آپ پہلے ہی مسجد میں داخل ہونے والوں کو فرما چکے ہیں: "فلا تجلس حتی تصلي ركعتين" لہٰذا "بیٹھ جاؤ" سے مراد یہ ہے کہ گردنیں نہ پھلانگو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ بیانِ جواز کے لیے تحیۃ المسجد کا حکم نہ دیا،

اس لیے کہ تحیۃ المسجد واجب تو نہیں۔ یا اس لیے حکم نہ دیا کہ وہ خطبہ کے بالکل آخری حصے میں آئے تھے، وقت کی تنگی کی وجہ سے تحیۃ المسجد کی گنجائش نہ تھی۔ اور یہ صورت تو بالاتفاق مستثنیٰ ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ انھوں نے تحیۃ المسجد مسجد کے آخری حصے میں پڑھ لی ہو، پھر گردنیں پھلانگتے خطبہ سننے کے لیے آگے آنے لگے ہوں، تو اس پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایسا کرنے سے منع کیا اور بیٹھنے کا حکم دیا۔ (فتح الباری ۳۳۹/۲)

حافظ ابن حجر کی ان تاویلات کے جواب میں صدر الشریعہ فرماتے ہیں:

اقول اولاً: سلیک غطفانی والے واقعہ میں جب ہم نے تخصیص کا قول کیا تھا تو وہاں حافظ ابن حجر نے تخصیص کو خلاف اصل کہہ کر اس سے انکار کیا تھا، اب یہاں خود ہی تخصیص کا قول کر بیٹھے۔ تو اب تخصیص کہاں سے آگئی؟

ثانیاً: حدیث جابر میں تخصیص کا قرینہ موجود ہے۔ اس لیے کہ سلیک بری حالت میں مسجد میں آئے تھے، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں نماز پڑھنے کا حکم دیا تا کہ لوگ انھیں دیکھ لیں اور صدقہ دیں۔ یا وہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے آئے تھے جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ کے لیے منبر پر بیٹھے تھے۔ لیکن عبداللہ بن بسر کی حدیث میں تخصیص کا کوئی قرینہ نہیں۔

رہے یہ احتمالات جنھیں حافظ ابن حجر نے اس حدیث میں پیش کیے، اس پر عرض ہے کہ یہ سب احتمالات بلا دلیل ہیں۔ لہٰذا ان کا اعتبار نہیں۔ حافظ ابن حجر کی یہ تاویل "اجلس بشرط الجلوس" جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے دو رکعت پڑھ لو پھر بیٹھو۔ یہ بڑی دور کی بات ہے، اور اس مقام کے مناسب بھی نہیں۔ رہی یہ تاویل کہ بیانِ جواز کے لیے تحیۃ المسجد کا حکم نہ دیا۔ یہ پیش نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو اس لیے ذکر کیا کہ اس میں اور حضرت جابر کی حدیث میں تعارض ہے۔ تو حضرت عبداللہ بن بسر کی حدیث جب حضرت جابر کی حدیث کے معارض ہوگئی تو حضرت جابر کی حدیث سے کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے؟۔ رہا یہ کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تحیۃ المسجد کا حکم کیوں نہ دیا؟ یہ امر آخر ہے۔ اس سے تو ہمارا مذہب ثابت ہوتا ہے کہ تحیۃ المسجد کا ترک جائز ہے۔ اور انصات واجب ہے۔ تو انصات واجب کے لیے تحیۃ المسجد کو ترک کر دیا جائے گا۔ (کشف الاستار ثانی ۴۵۲)

تحیۃ المسجد کا حکم:

حضرت ابوقتادہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"اذا دخل أحدکم المسجد فلیرکع رکعتین قبل أن یجلس".

ترجمہ: جب تم میں کوئی مسجد میں داخل ہو تو بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں پڑھ لے۔

"ظاہریہ" نے اس حدیث کی بنا پر تحیۃ المسجد کو ہر مسلمان پر واجب قرار دیا ہے جو ایسے وقت میں مسجد میں داخل ہو کہ نماز جائز ہو۔ ابن بطال نے کہا کہ ائمہ فقہ وفتاویٰ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ امر ندب اور ارشاد پر محمول ہے۔

مندوب ہونے کی دلیل حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک سائل نے فرائض کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے پانچ نمازیں بتادیں، اس نے پوچھا: کیا مجھ پر اور نمازیں ہیں؟ فرمایا: "لا ، الا أن تطوع"۔ نہیں، مگر یہ کہ تم نفل پڑھو۔

نیز کبارِ صحابہ کے بارے میں مروی ہے کہ مسجد میں داخل ہوئے اور تحیۃ المسجد پڑھے بغیر نکل گئے۔ اور اگر تحیۃ المسجد واجب ہو تو بے وضو مسجد میں داخل ہونا حرام ہو جائے گا۔ جس کا کوئی قائل نہیں۔ امام نووی نے اسے بالاجماع سنت کہا۔

درمختار میں ہے: دو رکعت تحیۃ المسجد مسنون ہے۔ فرض یا سنتیں ادا کرلی جائیں تو یہ اس کے قائم مقام ہو جاتی ہیں۔ اور ہر روز ایک بار کافی ہے۔ اگر حدث وغیرہ کی وجہ سے تحیۃ المسجد نہ پڑھ سکے تو تسبیح کے چاروں کلمے چار بار کہہ لے۔

ردالمحتار میں ہے: اگر مسجد میں داخل ہو کر تحیۃ المسجد کی نیت کے بغیر فرض نماز میں مشغول ہو جائے تو یہ فرض نماز تحیۃ المسجد کے قائم مقام ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس سے مسجد کا احترام ہو جاتا ہے۔ اور اگر فرض کے ساتھ تحیۃ المسجد کی بھی نیت کرلے تو محیط وغیرہ کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک صحیح ہے، اور امام محمد کے نزدیک نماز شروع ہی نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اگر ظہر کی نماز شروع کرے اور فرض و نفل دونوں کی نیت کرلے تو فرض ادا ہوگی، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ نماز میں داخل ہی نہ ہوگا۔ اس لیے کہ فرض اور نفل دو الگ الگ جنس ہیں۔ دونوں کا مستقل تحریمہ ہوتا ہے اور کسی کے تحریمہ کو دوسرے کے تحریمہ پر ترجیح حاصل نہیں۔

توجب ایک ساتھ دونوں کی نیت کرے گا تو دونوں نیتیں متعارض ہو جائیں گی، لہٰذا ساقط اور لغو ہو جائیں گی۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ نفل سے فرض اقویٰ ہے۔ تو فرض کی نیت نفل کی نیت کو دفع کر دے گی۔ جیسے کہ کوئی حج کو جائے اور حجۃ الاسلام اور حج نفل دونوں کی نیت کرے تو حجۃ الاسلام ہی ادا ہوگا۔

اس پر صدر الشریعہ اقول کہہ کر فرماتے ہیں:

ظاہر یہ ہے کہ یہ اختلاف ہمارے مسئلہ میں (یعنی فرض وتحیۃ المسجد میں) جاری نہیں۔ اس لیے کہ فرض نماز جب تحیۃ المسجد کے قائم مقام ہو جاتی ہے تو اب تحیۃ المسجد مطلوب نہیں رہ جاتی۔ تحیۃ المسجد سے مقصود تو مسجد کی تعظیم ہے، خواہ جس نماز سے ہو جائے۔ اور مستقلاً تحیۃ المسجد کا حکم اسی وقت ہوگا جب کہ نماز کے علاوہ کسی اور مقصد سے داخل ہو۔ اور اس صورت میں جب کہ فرض پڑھے اور ساتھ میں تحیۃ المسجد کی بھی نیت کرلے تو یہ نیت تو اسی کی ہوئی جو اس فرض کے ضمن میں پائی جارہی ہے۔ اور اس فرض سے ادا ہو جائے گی۔ تو جنسِ آخر کی نیت نہ ہوئی۔ رہی ظہر کی نماز جس میں فرض اور نفل دونوں کی نیت کرے تو وہاں مسئلہ مختلف ہے۔ بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ بہتر ہے کہ فرض نماز کے ساتھ تحیۃ المسجد کی نیت کرلے، تا کہ اسے فرض کے ساتھ تحیۃ المسجد کا بھی ثواب ملے۔ اس لیے کہ فرض پڑھنے سے تحیۃ المسجد اگرچہ ساقط ہو جاتی ہے لیکن اس کا ثواب تو اسی وقت ملے گا جب اس کی بھی نیت کرلیں۔ (کشف الاستار ثانی ۴۶۷، ۴۶۸)

اقامتِ فجر کے وقت سنتِ فجر پڑھنے کا مسئلہ:

فجر کی جماعت شروع ہو چکی ہو تو جمہور ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اب کوئی نماز نہیں، بس فجر کی نماز ادا کی جائے گی۔ اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"اذا أقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ".

مگر امام ابو حنیفہ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ فجر کی جماعت شروع ہو چکی ہو تو مسجد کے کسی گوشے میں، صف سے دور ہٹ کر سنتِ فجر پڑھی جا سکتی ہے، بشرطیکہ یہ اطمنان ہو کہ امام کے ساتھ فرض کی دونوں رکعتیں فوت نہ ہوں گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سنتِ فجر کی شدید تاکید آئی ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
"لاتدَعُوهما ولو طَرَدَتكم الخيل" (ابوداود باب رکعتی الفجر)

دوسری دلیل حضرت ابوہریرہ کی یہ روایت ہے جسے بیہقی نے تخریج کی:

"اذا اقيمت الصلوٰة فلا صلوٰة الا المكتوبة الا ركعتي الفجر".

اس کی سند میں حجاج بن نصیر اور عباد بن کثیر ہیں۔ اس لیے بیہقی نے کہا کہ "الا رکعتی الفجر" کا اضافہ بے اصل ہے، اس لیے کہ حجاج اور عباد ضعیف ہیں۔

اس پر علامہ عینی فرماتے ہیں: یعقوب بن شیبہ نے کہا: میں نے یحییٰ بن معین سے حجاج بن نصیر کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے "صدوق" کہا۔ اور ابن حبان نے انھیں ثقات میں ذکر کیا ہے۔ اور عباد بن کثیر بھی اچھے لوگوں میں سے تھے۔

ہدایہ میں ہے:

جو فجر کی جماعت تک پہنچ جائے اور سنت فجر نہ پڑھی ہو، اگر اسے اندیشہ ہو کہ سنتِ فجر میں مشغول ہوا تو ایک رکعت چھوٹ جائے گی، لیکن دوسری رکعت مل جائے گی، تو مسجد کے دروازے کے پاس سنتِ فجر پڑھ لے۔ پھر مسجد میں داخل ہو، کیونکہ اس کے لیے سنتِ فجر اور جماعت دونوں فضیلتیں حاصل کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ اور یہ حکم صرف سنتِ فجر کا ہے اس لیے کہ ارشاد ہے: "لاتدعوهما ولا طردتكم الخيل" اور مسجد کے دروازے کے پاس جگہ نہ ہو تو مسجد کے اندر صف سے ہٹ کر کسی ستون کے پیچھے بھی سنت فجر ادا کر سکتا ہے۔

حضرت ابوہریرہ کی حدیث: "اذا اقيمت الصلوٰة فلا صلاة الا التي اُقيمت لها"۔ بھی مانعین کی دلیل ہے۔

اس کے جواب میں امام طحاوی نے فرمایا:

ہو سکتا ہے اس ممانعت کی وجہ فرض و نفل میں فرق نہ کرنا ہو۔ کہ جس جگہ فرض ہو رہی ہے وہیں متصلاً غیر فرض بھی پڑھے تو فرض اور غیر فرض میں کیا فرق رہا؟ اگر اس بنا پر نہی ہو تو جو شخص جماعت کے وقت جماعت سے دور سنتِ فجر میں مشغول ہو، پھر آ کر جماعت میں شامل ہو جائے اس کی طرف ممانعت متوجہ نہ ہوگی۔

مالک بن بحینہ کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے، جو روایت کرتے ہیں:

اذا أقيمت صلوٰة الفجر فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم على رجل يصلي ركعتي الفجر فقام عليه ولاث به الناس فقال: "أتصليهما أربعاً" ثلث مرات.

ترجمہ: نماز فجر کی اقامت ہوئی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک شخص کے پاس آئے جو سنت فجر پڑھ رہا تھا، تو وہیں کھڑے ہو گئے، اور لوگ ارد گرد جمع ہو گئے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار فرمایا: کیا تم فجر چار رکعت پڑھو گے؟

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے اس شخص پر اس لیے نکیر فرمائی کہ اس نے وہیں سنت پڑھی، اور بغیر آگے بڑھے یا بغیر کلام کیے ان دو رکعتوں کو فجر کے ساتھ وصل کر دیا ہو۔

اس کی تائید درج ذیل روایتوں سے ہوتی ہے:

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر عبد اللہ بن مالک بن بحینہ سے ہوا اور وہ اذانِ فجر سے پہلے کھڑے سنت فجر پڑھ رہے تھے، ارشاد فرمایا:

لاتجعلوا هذه الصلوٰة كصلوٰة قبل الظهر وبعدها واجعلوا بينهما فصلاً.

اس سے معلوم ہوا کہ کراہت کی وجہ فرض اور غیر فرض میں کسی وجہ سے فصل نہ کرنا ہے۔

حضرت سائب بن یزید سے مروی ہے، فرماتے ہیں:

میں نے حضرت امیر معاویہ کے ساتھ جمعہ کی نماز پڑھی، فارغ ہوا تو سنت کے لیے کھڑا ہوا، اس پر حضرت امیر معاویہ نے میرا کپڑا تھام لیا اور فرمایا:

" لاتفعل حتى تقدم أو تكلم، فان رسول الله ﷺ كان يامر بذلك"

ایسا نہ کرو یہاں تک کہ آگے بڑھ جاؤ، یا کلام کر لو، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم ہے۔

حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"لاتكاثروا الصلوٰة المكتوبة بمثلها من التسبيح في مقام واحد"

ترجمہ: ایک ہی جگہ پر فرض نماز اور اسی جیسی نفل نماز نہ پڑھا کرو۔

اس کے بعد اس مسئلہ پر امام طحاوی نے بڑی تعداد میں آثارِ صحابہ بھی نقل فرمائے ہیں۔ جن میں حضرت عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمر وغیرہم نے جماعت فجر شروع ہو جانے پر صف سے ہٹ کر یا مسجد سے باہر سنت فجر ادا کی، پھر جماعت میں شامل ہوئے۔

امام طحاوی کی توجیہ پر حافظ ابن حجر کا اعتراض اور صدر الشریعہ کا جواب:

حضرت ابو ہریرہ کی حدیث: ''اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلاۃ الاالتي أقیمت لها''
کی جو توجیہ امام طحاوی نے کی ہے۔ اس پر حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اعتراض کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس انکار کا سبب فرض اور نفل میں فصل نہ کرنا ہے۔ تاکہ دونوں میں التباس نہ ہو جائے۔ اسی طرف امام طحاوی کا بھی رجحان ہے۔ اور انھوں نے اس توجیہ پر چند حدیثیں بطور دلیل پیش کی ہیں، جن میں فرض اور غیر فرض کے مابین فصل کا حکم ہے۔ جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر جماعت کی حالت میں سنت فجر مسجد کے کسی گوشے میں ادا کی جائے تو کراہت نہیں۔ لیکن یہ محل نظر ہے۔ اس لیے کہ اگر فرض و نفل میں صرف فصل مقصود ہو تو انکار ہوتا ہی نہیں۔ اس لیے کہ ابن بحینہ نے تو اپنی نماز سے سلام پھیر دیا تھا، پھر فرض میں شامل ہوئے تھے۔ اس پر حضرت قیس بن عمرو کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے، جسے ابوداؤد وغیرہ نے تخریج کی:

انه صلى ركعتي الفجر بعد الفراغ من صلاة الصبح، فلما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم حين سأله لم ينكر عليه قضاء هما بعد الفراغ من صلاة الصبح متصلاً بها.

ترجمہ: حضرت قیس نے فجر کی دو رکعت سنت فرض سے فارغ ہونے کے بعد ادا کی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا، تو انھوں نے بتایا کہ سنت فجر ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نکیر نہ کی کہ نماز فجر کے بعد متصلاً سنت فجر کیوں پڑھی؟

اس سے معلوم ہوا کہ ابن بحینہ پر انکار کا سبب یہ تھا کہ اس حالت میں کہ فرض نماز ہو رہی ہے وہ سنت پڑھ رہے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر نے یہ سمجھا کہ یہ ممانعت اس کے ساتھ خاص ہے جو مسجد کے اندر ہو، خارج مسجد نہ ہو۔ اسی لیے انھوں نے اقامت کے بعد مسجد کے اندر کسی کو سنت پڑھتے دیکھا تو کنکری پھینکی، اور خود مسجد جاتے ہوئے اقامت سنی تو ام المومنین حضرت حفصہ کے گھر میں سنت فجر پڑھی پھر مسجد میں داخل ہو کر شریک جماعت ہوئے۔ (فتح الباری ۱۰۳/۲)

اس پر صدر الشریعہ اقول کہہ کر ارشاد فرماتے ہیں:

امام طحاوی نے جس فصل کا ذکر کیا ہے اس سے ''فصل یسیر''، یعنی بہت مختصر فاصلہ مراد نہیں، جو

سلام پھیرنے سے حاصل ہو جائے۔ بلکہ اس فصل سے مراد آگے پیچھے ہٹنا یا کلام کرنا ہے۔ جیسا کہ امام طحاوی نے اس حدیث کے حوالے سے پیش کیا ہے:

"لاتجعلوا هذه الصلوٰة كصلوٰة قبل الظهر وبعدها واجعلوا بينهما فصلاً"

اس سے معلوم ہوا کہ ابن بحینہ کے لیے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بات ناپسند فرمائی تھی وہ ایک ہی مقام پر فرض سے نفل کو ملا دینا تھا۔ کہ کسی چیز سے انھوں نے فصل نہ کیا تھا۔ تو سببِ کراہت مکانِ واحد میں فرض و نفل کا وصل ہے۔ صرف سلام کا فصل معتبر نہیں۔ اس کا تقاضا ہے کہ نفل نماز خارجِ مسجد یا مسجد کے کسی گوشے میں مکروہ نہ ہو۔ اور قیس بن عمرو کے واقعہ کا اس مسئلہ سے تعلق نہیں۔

نیز قیس بن عمرو کی حدیث متصل السند بھی نہیں۔ اس لیے کہ یہ روایت عن سعد بن سعید عن محمد بن ابراہیم عن قیس بن عمرو ہے۔ امام ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث مرسل ہے۔ اس لیے کہ محمد بن ابراہیم تیمی نے قیس بن عمرو سے نہیں سنا۔ اور ابوداؤد نے اسے اسی سند سے روایت کیا۔ پھر فرمایا: یہ حدیث عبدربہ اور یحیٰی بن سعید نے مرسلاً روایت کیا ہے۔

(ملخصاً کشف الاستار ثانی ۴۷۳، ۴۷۴)

کشف الاستار کے مباحث وافادات ایک نظر میں

کشف الاستار جلد اول ''طحاوی شریف'' کے ۴۵/ ابواب پر مشتمل ہے، جب کہ جلد ثانی ''طحاوی شریف'' کے ۳۶/ ابواب پر مشتمل ہے۔ کل ملا کر حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے ۸۱/ ابواب کا تحشیہ فرمادیا ہے۔ ان ابواب کا سلسلہ ''کتاب الطهارة'' کے ''باب الماء تقع فيه النجاسة'' سے شروع ہوکر ''باب الصلوة في أعطان الابل'' تک پہنچتا ہے۔ امام طحاوی کے مباحث کی تشریح وتوضیح یا تعلیق کے دوران جو صدر الشریعہ کی تحقیقات سامنے آئیں ان کا بیان گزشتہ اوراق میں کیا جاچکا ہے۔ ذیل میں کشف الاستار کے کچھ مزید افادات کا اشاریہ دیا جارہا ہے۔ کشف الاستار دونوں جلدوں کی مکمل فہرست جلد ثانی میں موجود ہے۔

جلد اول کے افادات:

کشف الاستار کی تحقیقات وافادات کے ضمن میں درج ذیل باتیں قابل ذکر ہیں:

بیر بضاعہ کی تحقیق۔ کافر کی نجاست وطہارت کا مسئلہ۔ میت کا غسل واجب ہونے کی وجہ۔ ناپاک زمین کے پاک کرنے کے طریقے۔ مائے مستعمل کے حکم میں علمائے کرام کے اقوال۔ حدیث قلتین کی تضعیف میں محشی کا قول۔ قلتین کی مقدار۔ بلی کے جھوٹے میں کراہت اور اس کی وجہ۔ تکبیر تحریمہ نماز کے لیے شرط ہے یا رکن۔ حدیث مسح علی العمامۃ کی تاویل۔ کعبین کا اطلاق۔ اسباغ وضو کا معنی۔ حضور علیہ السلام اپنی امت کو قیامت کے دن کیسے پہچانیں گے۔ مسواک سنت وضو ہے یا سنت صلاۃ۔ حیا کی قسمیں۔ مذی اور ودی کا حکم۔ عورت کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اس پر استدلال۔ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند پر کلام۔ جنبی اور حائض کے لیے تلاوت کے استثنائی صورتیں۔ حائض جنبی اور محدث کا مس مصحف کرنا۔ شیر خوار بچے اور بچی کے پیشاب میں فرق کی وجہ۔ معذور کی طہارت کا مسئلہ۔ حرام مشروبات۔ تداوی بالمحرمات کا بیان۔ بعض کے لیے ریشمی لباس کی اجازت۔ تیمم رخصت ہے یا عزیمت۔ آیت تیمم کا نزول۔ اذان خطبہ داخل مسجد یا خارج مسجد۔ گوبر یا ہڈی جن بھائیوں کی خوراک کیسے؟ شی محترم سے استنجا کا حکم۔ جنبی کا سونے سے پہلے وضو کرنے میں حکمت۔ اذان فجر میں الصلاۃ خیر من النوم کا آغاز کب سے ہوا؟ کتاب اللہ سے صلوات خمسہ کا استنباط۔ کس نبی نے کون سی نماز پہلے پڑھی؟ فی اور ظل کا فرق۔

عصر یوم عندالغروب کی بحث۔ اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ کا حکم۔ شفق ابیض اور شفق احمر کی بحث۔ غزوۂ احزاب کا ذکر اور خندق کھودنے کی وجہ۔ فجر میں اسفار اور تعجیل کی بحث۔ قرآن مقدس کی تقسیم طوال ومئون ومثانی اور مفصل کی تفصیل۔ آیات اور سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے یا اجتہادی؟ قصر کا حکم۔ آمین بالجہر کا مسئلہ۔ اخفاء التامین پر استدلال۔ تسمیہ سراً یا جہراً۔ امام ابوحنیفہ پر دار قطنی کے طعن کا جواب۔

جلد ثانی کے افادات:

جلد ثانی میں محشی رحمۃ اللہ علیہ کی درج ذیل بحثیں لائق مطالعہ ہیں۔

تکبیرات انتقال کی حکمت۔ دو مسئلے میں حضرت ابن مسعود کے قول پر عمل نہیں۔ عورت سجدہ کیسے کرے؟۔ رکوع وسجود میں ممانعت قراءت کی حکمت۔ فرشتوں کی کثرت کا بیان۔ روح کا معنی اور مصداق۔ سورج گہن اور چاند گہن کی تحقیق۔ آیہ لیس لک من الامر شیٔ سے اختیارات مصطفےٰ کے انکار کی تردید۔ بیر معونہ کا واقعہ۔ نماز میں جانوروں سے تشبہ ممنوع۔ تشہد میں کلمہ شہادت پر اشارہ کی بحث۔ سلام پھیرنے کے مسائل۔ حنفیہ کا تحریمہ کو فرض اور تسلیم کو واجب قرار دینے کی وجہ۔ قعدۂ اولیٰ کی سنیت اور اخیرہ کی فرضیت پر استدلال۔ حضور علیہ السلام کا صلاۃ اللیل میں گیارہ سے زیادہ نہ پڑھنے کی حکمت۔ صلاۃ اللیل کے بارے میں ام المومنین کی مختلف روایتیں۔ فجر کے بعد نفل کا حکم۔ عصر کے بعد نفل حضور علیہ السلام کے خصائص میں سے ہے۔ میت کے ترکہ سے دو بیٹیوں کا حصہ۔ صلاۃ الخوف میں رکعات کی تعداد۔ دوران جنگ نماز پڑھے یا موخر کرے۔ استسقا کے لیے چادر الٹ دینا۔ حضور علیہ السلام کی چادر اور ازار شریف کی لمبائی۔ خطبہ استسقا قبل صلاۃ یا بعد صلاۃ؟۔ دعائے استسقا کے لیے ہاتھوں کو بلند کرنے کی کیفیت۔ سورج گہن اور چاند گہن کی نماز کا بیان۔ گہن کے فوائد۔ حضور علیہ السلام کے دور میں کوئی زلزلہ نہ آیا۔ گہن کے تعلق سے اہل حساب اور علمائے اسلام کا مناقشہ۔ صلاۃ الضحیٰ کی رکعات۔ بعد نماز جمعہ کی سنتوں کی رکعات۔ بعد وتر دو رکعت پڑھنے کا حکم۔ تلک الغرانیق العلی کی روایت باطل ہے۔ دوران خطبہ کلام کی بحث۔ خطبہ کے دوران کے مباحات ومحرمات۔ مسجد میں مقصورہ بنانے کا حکم۔ قبرستان میں نماز پڑھنے کی بحث۔

حضرت امام ابوجعفر طحاوی قدس سرہ العزیز

آپ کا نام احمد بن محمد بن سلامۃ بن سلمۃ بن عبدالملک ازدی مصری طحاوی ہے، اور آپ کی کنیت ابوجعفر ہے۔ مصر کی ایک معروف بستی "طحا" میں ۱۰ ربیع الاول ۲۳۹ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد محمد بن سلامۃ علم وفضل میں ایک مقام رکھتے تھے۔ خصوصاً شعروادب میں ان کو بڑی مہارت حاصل تھی۔ آپ کی والدہ امام مزنی (تلمیذ امام شافعی) کی بہن تھیں گھر میں دینی علوم کا شغل تھا اس لیے فقہ میں ان کو بڑا درک حاصل تھا، بلکہ امام سیوطی نے انھیں مصر کے فقہائے شافعیہ میں شمار کیا ہے۔ اس علمی خانوادے کے ماحول نے امام طحاوی کی شخصیت سازی میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔

اولاً اپنی والدہ سے تعلیم حاصل کی، پھر امام ابوزکریا کے حلقہ درس میں شامل ہوگئے۔ اپنے ماموں امام مزنی کے حلقہ درس سے فقہ شافعی کا درس لیا، اور خوب اکتساب فیض کیا۔ لیکن جب علم حدیث میں کافی دسترس ہوگئی اور استدلالی فکر ونظر شباب پر آئی تو آپ کی زندگی میں ایک علمی انقلاب آیا، اور آپ فقہ شافعی سے امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کی طرف منتقل ہوگئے۔ آپ نے محسوس کیا کہ امام ابوحنیفہ کے مدارک بہت بلند ہیں، اور استدلال بہت اعلیٰ ہے جس تک عام شخص کی نظر نہیں پہنچ پاتی، پھر لوگ ان پر زبان طعن دراز کرتے، اور ان کے قول کو حدیث کے خلاف قرار دیتے ہیں، لہٰذا آپ نے اس سلسلے میں امام اعظم ابوحنیفہ کے مذہب کی تائید وحمایت میں تصنیف کا آغاز کیا۔ اس سلسلے میں آپ کی متعدد تصانیف منظر عام پر آئیں، جن میں شرح معانی الآثار کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ آپ کی تصنیف "العقیدۃ الطحاویۃ" اور "شرح مشکل الآثار" آفاقی شہرت کی حامل ہیں۔

آپ کی شرح معانی الآثار سے جملہ علمائے فقہ وحدیث نے اعتنا کیا ہے۔ آپ نے اس میں ہر موضوع پر صحیح سندوں کے ساتھ موافق ومخالف روایتوں کا بہت بڑا ذخیرہ جمع کردیا ہے۔ حدیثیں بیان کرنے کے ساتھ آپ ائمہ کرام کے مذاہب بھی بیان کرتے ہیں۔ مختلف روایتوں اور مختلف مذاہب فقہ کے مابین روایت ودرایت کے اعتبار سے محاکمہ اور ساتھ میں آپ کی نظر فقہی کی بنا پر آپ کی یہ کتاب کتب علم حدیث کے درمیان ایک شاہکار ہے۔

جمعرات کی شب یکم ذوالقعدہ ۳۲۱ھ میں آپ کا انتقال ہوا۔ اور "قرافۃ" میں سپرد خاک کیے گئے۔ کل ۸۲ سال کی عمر پائی۔

حضرت صدر الشریعہ مولانا امجد علی علیہ الرحمہ

صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی علیہ الرحمہ ۱۲۹۶ھ مطابق ۱۸۷۸ء میں ضلع اعظم گڑھ کے قصبہ گھوسی کے ایک علمی خانوادے میں پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم اپنے بڑے بھائی مولانا محمد صدیق صاحب سے حاصل کی۔ پھر جون پور جاکر علامہ ہدایت اللہ رامپوری سے عقلی ونقلی علوم کی تحصیل کی۔ اس کے بعد پیلی بھیت جاکر استاذ الحدیث حضرت علامہ وصی احمد محدث سورتی سے فقہ وحدیث کی تعلیم حاصل کی۔ اور فراغت کے بعد کچھ عرصہ وہیں تدریسی خدمات انجام دیں، پھر امام احمد رضا قدس سرہ العزیز نے اپنے پاس بلالیا، آپ نے منظر اسلام میں شیخ الحدیث کی حیثیت سے بارہ سال تک خدمت کی اور امام احمد رضا قدس سرہ کی صحبت میں رہ کر بیشمار علمی ودینی خدمات سرانجام دیں۔ پھر اجمیر شریف میں دار العلوم معینیہ عثمانیہ میں صدر المدرسین کی حیثیت سے رہے۔ حافظیہ سعیدیہ دادوں ضلع علی گڑھ میں بھی تدریسی خدمات انجام دیں۔ تدریس کے دوران آپ تصنیف اور افتا کے بھی کام کرتے رہے۔ لیکن آپ کی سب سے بڑی خدمت جلیل القدر علما کی ایک مضبوط ٹیم تیار کرنا ہے۔

آپ کا دوسرا اہم کارنامہ "بہار شریعت" ہے جو پوری دنیا کے اردو داں مسلمانوں کی دینی اور علمی ضرورت ہے، جس کو فقہ حنفی کا شاہکار قرار دیا جاتا ہے۔

آپ کا تیسرا کارنامہ شرح معانی الآثار للطحاوی کا عربی حاشیہ ہے، جس کی دو جلدیں منظر عام پر آچکی ہیں۔

آپ کا چوتھا اہم کارنامہ آپ کے فتاویٰ ہیں، جو "فتاویٰ امجدیہ" کے نام سے چار جلدوں میں شائع ہوچکے ہیں۔ ترجمہ قرآن "کنز الایمان" بھی آپ کے کارناموں میں سے ایک ہے جسے آپ نے اپنی کوششوں سے حضور اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز سے کروالیا، خود ہی اس کا املا کیا، اور کتب تفاسیر سے مقابلہ کیا۔ آج پوری دنیا میں کنز الایمان نے تراجم قرآن کے مابین جو امتیازی مقام بنالیا ہے وہ آپ کی کوششوں کا رہین منت ہے۔

۲/ذوالقعدہ ۱۳۶۷ھ مطابق ۶/ستمبر ۱۹۴۸ء کو سفر حج کے دوران ممبئی میں آپ کی وفات ہوئی۔ وہاں سے جنازہ آپ کے آبائی وطن گھوسی لایا گیا اور یہیں تدفین عمل میں آئی۔

صدر الشریعہ کی وصیت

''محرم ۱۳۶۲ھ میں فقیر نے چند طلبہ خصوصاً عزیزی مولوی مبین الدین صاحب امروہوی وعزیزی مولوی سید ظہیر احمد صاحب نگینوی وحبیبی مولوی حافظ قاری محبوب رضا خاں صاحب بریلوی وعزیزی مولوی محمد خلیل مارہروی کے اصرار پر شرح معانی الآثار معروف بطحاوی شریف کا تحشیہ شروع کیا تھا، کہ یہ کتاب نہایت معرکۃ الآراء، حدیث وفقہ کی جامع، حواشی سے خالی تھی۔ استاذنا المعظم حضرت مولانا وصی احمد صاحب محدث سورتی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کتاب پر کہیں کہیں کچھ تعلیقات تحریر فرمائے ہیں، جو بالکل طلبہ کے لیے ناکافی ہیں۔ مکمل ومفصل حاشیہ کی اشد ضرورت تھی۔ اس تحشیہ کا کام سنہ مذکورہ میں تقریباً ۷ر ماہ تک کیا، مگر مولوی عطاء المصطفیٰ کی علالت شدیدہ پھر ان کے انتقال نے اس کام کا سلسلہ بند کرنے پر مجبور کیا۔ جلد اول کا نصف بفضلہٖ تعالیٰ محشّیٰ ہو چکا ہے، جس کے صفحات کی تعداد باریک قلم سے ۴۵۰ ہیں اور ہر صفحہ ۳۵ یا ۳۶ سطر پر مشتمل ہے۔ اگر کوئی صاحب اس کام کو بھی آخر تک پہنچائیں تو میری عین خوشی ہے۔ خصوصاً اگر میرے تلامذہ میں سے کسی کو ایسی توفیق نصیب ہو اور اس کتاب کے تحشیہ کی خدمت انجام دیں تو ان کی عین سعادت اور میری قلبی مسرت کی باعث ہوگی۔''

(بہار شریعت ۱۸/۶، ۵)

DAIRATUL MA'ARIFIL AMJADIA
Ghosi Distt. Mau, U.P.